

UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



DO LIBERTINO: REVISÕES DE UM CONCEITO ATRAVÉS DO CASO DE LUIZ  
PACHECO

Rui Daniel do Nascimento e Sousa

Orientadora: Professora Doutora Annabela de Carvalho Vicente Rita

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no Ramo de Estudos de Literatura e de  
Cultura, na especialidade de Estudos Portugueses

2019



UNIVERSIDADE DE LISBOA  
FACULDADE DE LETRAS



DO LIBERTINO: REVISÕES DE UM CONCEITO ATRAVÉS DO CASO DE LUIZ  
PACHECO

Rui Daniel do Nascimento e Sousa

Orientadora: Professora Doutora Annabela de Carvalho Vicente Rita

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no Ramo de Estudos de Literatura e de Cultura, na especialidade de Estudos Portugueses

Júri:

Presidente: Doutora Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Vogais

- Doutor Perfecto Cuadrado Fernández, Professor Catedrático, Departamento de Filologia Española, Moderna y Clásica de la Universitat de les Illes Balears;
- Doutor Dionísio Dagoberto Menezes Vila Maior, Professor Auxiliar, Departamento de Humanidades da Universidade Aberta;
- Doutora Maria Isabel do Amaral Antunes Vaz Ponce de Leão, Professora Catedrática Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Fernando Pessoa;
- Doutor Ernesto José Rodrigues, Professor Auxiliar com Agregação, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutora Annabela de Carvalho Vicente Rita, Professora Auxiliar com Agregação, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientadora.



SFRH / BD / 69127 / 2010

2019



## RESUMO

O pensamento libertino tem sido abordado a partir de perspectivas marcadas pela *doxa*, sobretudo ao nível da compreensão dos fenómenos considerados heterodoxos e dissidentes. Reduzida a uma manifestação superficial e associada maioritariamente ao desregramento dos costumes, no que respeita à sexualidade e aos pilares tradicionais da sociedade, sobretudo os relacionados com a experiência religiosa, a sensibilidade libertina foi alvo de um gradual obscurecimento de um dos seus pilares fundadores: a problematização crítica da natureza humana ao nível do contraponto entre a liberdade individual e a fixação cultural de representações do mundo universalizantes.

Esta tese procura perspetivar a problemática libertina a partir dessa componente, acentuando os aspetos constantes no itinerário histórico das manifestações libertinas. Essa análise focar-se-á no caso exemplar de Luiz Pacheco, o autor português que mais complexamente experienciou as circunstâncias libertinas e sobre elas reflectiu, inscrevendo-se no panorama crítico proporcionado pelo Abjeccionismo português para mais amplamente discutir questões relativas ao seu universo particular. A partir da análise de textos de Luiz Pacheco nos quais se discute o verdadeiro sentido da libertinagem e se expõe um ponto de vista pessoal a respeito do assunto, procuraremos acentuar em que medida o autor parte de uma revisão crítica do Abjeccionismo e das suas potencialidades ao nível da definição de um persistente dinamismo cultural, adequado à persistente revisão crítica dos valores estabelecidos. Na perspectiva que defenderemos, é ao nível do diálogo persistente entre uma afirmativa individualidade e as diferentes tradições com que dialoga que perscrutaremos uma via possível de leitura da tradição libertina que mais evidenciará a importância estratégica de Luiz Pacheco.

**Palavras-chaves:** Luiz Pacheco; libertino; Abjeccionismo; crítica; condição humana.

## ABSTRACT

There have been analyses of libertine thought from perspectives marked by the *doxa*, mainly regarding the understanding of heterodox and dissident phenomena. Reduced to a superficial manifestation and usually related to a disregard of customs, concerning sexuality and the traditional pillars of society, especially those related to religious experience, the libertine sensibility was the target of a gradual obfuscation of one of its founding pillars: the critical problematization of human nature regarding the difference between individual freedom and the cultural fixation of universalizing representations of the world.

This thesis aims to explore the libertine problematic from this perspective, highlighting the main traits of libertine manifestations across history. This analysis will focus on the exemplary case of Luiz Pacheco, the Portuguese author who experienced the libertine circumstances in the most complex way and reflected on them, while belonging to the critical landscape provided by Portuguese Abjectionism to more broadly discuss issues relating to his particular universe. From the analysis of texts by Luiz Pacheco in which the true meaning of libertinage is discussed and where he presents his personal point of view on the subject, our aim is to emphasize to what extent the author provides a critical review of Abjectionism and its potentialities regarding the definition of a persistent cultural dynamism, suitable for the persistent critical revision of established values. We consider that it is by a persistent dialogue between an affirmative individuality and the different traditions he engages with that we will discover a possible way of reading the libertine tradition that will further show the strategic importance of Luiz Pacheco.

**Keywords:** Luiz Pacheco; libertine; Abjectionism; criticism; human condition.

# ÍNDICE

<b>RESUMO .....</b>	<b>5</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>6</b>
<b>ÍNDICE .....</b>	<b>7</b>
<b>AGRADECIMENTOS .....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>1. DO CONCEITO DE LIBERTINO .....</b>	<b>34</b>
1.1 Do conceito de Libertino: breve itinerário .....	45
1.1.1 O Libertino nos séculos XVI e XVII: génese e definição .....	53
1.1.2 Reconfigurações do Libertino do século XVIII ao contexto do Surrealismo.....	75
1.2 Do Libertino como inquiridor cultural .....	104
1.3 Da Libertinagem como condição experimental.....	120
<b>2. CONFIGURAÇÕES DO LIBERTINO EM LUIZ PACHECO .....</b>	<b>142</b>
2.1 Coordenadas Surrealistas: Surrealismo, Abjeção, Abjeccionismo .....	161
2.1.1 Da Libertação Surrealista face à <i>Doxa</i> .....	163
2.1.2 Da Abjeção em Bataille e em Artaud .....	178
2.1.3 Percurso (s) do Abjeccionismo em Portugal .....	194
2.2 Do Abjeccionismo Libertino de Luiz Pacheco.....	230
2.2.1 O ‘Surreal-Abjeccionismo’ de Cesariny e o ‘Neo-Abjeccionismo’ Libertino de Luiz Pacheco: formas de ser livre em Portugal .....	234
2.2.2 Luiz Pacheco leitor de José Cardoso Pires: O Antimarialvismo Libertino .....	262
2.2.3 Da crítica libertina como autoconhecimento e afirmação .....	302
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>345</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>351</b>





*Aos meus Pais*



## AGRADECIMENTOS

O percurso foi longo e seria impossível fazer-se o devido agradecimento a todos aqueles que, de diferentes modos e em distintos momentos, foram contribuindo para que este projeto fosse concluído. Ainda assim, alguns nomes não podem ser esquecidos.

Em primeiro lugar, o agradecimento maior vai para os meus Pais. Como sempre. Sem eles, o seu suporte constante, a sua capacidade de tantas vezes partilharem os episódios menos sombrios e a convicção de que no final eu conseguiria chegar ao destino, nada disto teria sido possível. Estendo este abraço à minha Família, em especial ao velho núcleo da Trafaria da minha infância, à qual voltei já adulto, mas que nunca deixou de estar comigo. Lembro a minha Avó paterna, entretanto falecida.

Mais recente, mas não menos familiar, deve ser acentuada a importância do generoso acolhimento que me foi garantido pela quase segunda família que vim encontrar na Quinta da Corvina. O apoio quotidiano de quem me conhece desde pequeno e não esqueceu velhos laços nos tempos mais difíceis.

Uma palavra para o apoio das minhas amigas de sempre. A Luísa Gama e a Sofia Santos acompanharam de perto todas as etapas deste percurso e nunca deixaram de ter uma palavra amiga, um voto de confiança e aquela dedicação especial que só a amizade verdadeira encerra. A presença constante da Livia Cabrito, sempre preocupada e carinhosa, é também inesquecível. A voz poética do Jorge Vicente também. A memória da Sara Rocha não pode igualmente ignorar-se.

Neste período, foram também vários os amigos com quem partilhei experiências pessoais e profissionais decisivas no rumo que a minha vida foi tomando. Saliento as pessoas que partilharam mais de perto a verdadeira odisseia que é a concretização de uma tese de doutoramento – a Cristiana Lucas, a Paula Carreira e a Susana Alves – e o numeroso grupo de companheiros de convívios e partilha de dúvidas e receios. Refiro os nomes mais constantes: a Ana Rocha, o Carlos Serra, a Fernanda Santos, a Helena Carvalho, a Joana Lima, a Joana Pinho, o João Cambado, a Mariana Gomes da Costa, o Pedro Barata, o Ricardo Ventura, a Sofia Carvalho, a Susana Vieira, a Vanda Figueiredo. Outros poderiam juntar-se a este elenco. Estou certo de que estão cientes da minha estima. Junto-lhes os nomes de outros amigos que constituem um diverso e enriquecedor panteão de afinidades: a Ana Cristina Joaquim, o Antonio Cardiello, o

Carlos Cabral Nunes, a Emília Pinto de Almeida, o João Oliveira Duarte, o Jerónimo Pizarro, a Madalena Lobo Antunes, o Miguel Amaral, o Miguel Mochila, o Nuno Amado, o Pablo Pérez López, o Pedro Sepúlveda, a Rita Marrone, Rosa Azevedo, a Rosa Fina, Steffen Dix, a Tania Martuscelli, a Teresa Filipe. Não insisto em prolongar os elencos infindáveis. Não é desse modo que se faz a memória das etapas da vida.

Merecem menção especial as instituições que permitiram que este trabalho se desenvolvesse.

Um agradecimento especial à FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que, através da bolsa de doutoramento que me foi generosamente atribuída, me facultou as condições necessárias para esta etapa do meu percurso.

Uma palavra para a Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que tem acompanhado a minha formação desde a licenciatura. Ao Programa de Doutoramento em Estudos Românicos, em especial, e ao seu corpo docente, que, desde o Mestrado, com a sábia orientação da Professora Fátima Freitas Morna, me foi permitindo contactar com docentes de grande qualidade. Uma palavra especial para a Professora Cristina Almeida Ribeiro, cujos seminários de investigação foram importantes no momento de primeira definição do projeto de trabalho.

Finalmente, uma menção sempre muito grata ao CLEPUL – Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias. Foi esta casa que me garantiu um acolhimento constante e a oportunidade de ter realizado enquanto seu investigador projetos de distinta natureza. Todos os Professores merecem uma memória positiva da minha parte. A minha orientadora, Professora Annabela Rita, esteve diretamente implicada nos diversos rumos que este percurso tomou e a ela se deve a possibilidade de finalmente se chegar a um patamar de concretização. Sem esquecer os demais Professores do Centro, não posso deixar de mencionar: o Professor José Eduardo Franco, cuja energia e empenho em prol da investigação toca todos aqueles que com ele vão trabalhando; o Professor Fernando Cristóvão, figura tutelar de tempos perdidos na memória; o Professor Ernesto Rodrigues, verdadeiro mestre de tolerância e de consciência; a Professora Teresa Martins Marques, uma generosa e ativa voz de confiança que nunca me deixou cair nos abismos insondáveis em que me vi mergulhado; a Professora Ana Paula Tavares, cuja elegância e sentido de responsabilidade se foram cruzando num atento e humano esforço de motivação; a

Professora Vania Chaves, pelas oportunidades de desenvolver trabalhos em publicações brasileiras.

Distingo com gratidão os mestres que fui conhecendo nestes anos. António Campelo Amaral, António Cândido Franco, Cruzeiro Seixas, Dionísio Vila Maior, Eduardo Lourenço, Fernando Cabral Martins, Gustavo Rubim, Helder Macedo, José Pedro Serra, José Rosa, Luís Machado de Abreu, Onésimo Almeida, Perfecto Cuadrado, Paula Morão e muitos outros. Professores de aulas de doutoramento e de encontros estimulantes em Congressos.

Dedico esta tese também aos amigos que contribuíram decisivamente para a sua conclusão, lendo-o, aconselhando, participando na revisão e na formatação, ouvindo muitas vezes os meus avanços e recuos, os meus descontentamentos e pontuais fracassos. Refiro os exemplos mais inevitáveis. Luís Pinheiro, pela sua presença tutelar no CLEPUL e no percurso de quantos procuram o seu auxílio paciente, atento e incontornável. Catarina Pereira, que ajudou várias vezes revendo aqui e ali, aconselhando, dando alguma lucidez aos momentos de desespero. Marco Buccaioni e Marisa Mourinha, aos quais devo clarificações decisivas. José Bernardino, sempre pronto a ceder um pouco do seu tempo a exigências de última hora.

Finalmente, lembro com emoção duas pessoas que pelo caminho partiram, sem recuperação possível: a minha amiga Filipa Barata e o grande patrono da memória da cultura portuguesa, Luís Amaro. Através deles, ganhei outros amigos para a vida: o pai da Filipa, Manuel da Mata, e a sobrinha de Luís Amaro, Maria Jacinta Magalhães.



## INTRODUÇÃO

Luiz Pacheco foi, no percurso constitutivo da sua recepção crítica, remetido para a margem do cânone literário português, também devido a uma interpretação da sua experiência libertina, promovida, em grande parte, pelos preconceitos derivados da moralidade vigente. Ainda hoje, e apesar dos esforços recentes no sentido de um estudo aprofundado da importância do autor no quadro da literatura portuguesa, em particular, na segunda metade do século XX e em função do seu diálogo complexo com o Surrealismo português, a figura de Luiz Pacheco se encontra associada ao paradigma do escritor maldito, derivado de preconceitos coletivos desenvolvidos a partir de certo momento, obscurecendo parcialmente a importância de que o autor gozou durante as décadas de 50 a 70.

É em função dessa perspectiva que tem sido lida, também, a presença da libertinagem na sua obra. Com efeito, foi tendencialmente em função do entendimento de “libertino” veiculado pela *doxa* que se construiu uma perspectiva global da personalidade pública de Luiz Pacheco, com impacto, tanto no modo como se definiu o seu papel significativo de personalidade de cultura, como na interpretação dos seus textos. A percepção corrente de Pacheco como escritor maldito e como libertino, apoiando-se numa série de acidentes biográficos inadequados à luz da moralidade vigente (o seu alegado desregramento sexual, a constante dependência de substâncias ilícitas, a sua indiferença para com as instituições responsáveis pela implantação do modelo dominante, como a família ou a igreja), continua a concorrer para que os verdadeiros contributos do autor, no que toca à discussão da experiência libertina, continuem a ser desvalorizados.

A nossa abordagem tem como principal propósito equacionar, a partir de Luiz Pacheco, uma outra compreensão das implicações da libertinagem e do modo como esta pode inscrever-se no quadro de uma tradição epistemológica votada à compreensão da natureza humana, sobretudo ao nível da discussão dos limites do conhecimento e dos modos pelos quais se desenvolvem estratégias pessoais e coletivas de aferição do mundo. Nesta perspectiva, que aqui assumimos, a libertinagem encontra-se diretamente implicada no desenvolvimento de uma gradual discussão dos modos pelos quais se dá o acesso ao conhecimento e, sobretudo, da importância assumida pela liberdade individual no processo de desenvolvimento dos saberes e de revisão crítica das abordagens

difundidas pela tradição. O pensamento libertino inscreve-se no quadro de um desenvolvimento progressivo da interrogação do Homem acerca das suas potencialidades e limites, no quadro de um gradual desenvolvimento do indivíduo como sujeito crítico, dotado de autonomia interpretativa.

O libertino é, portanto, uma peça importante na genealogia da reflexão epistemológica moderna, sobretudo no que respeita às diversas etapas de um dinamismo intelectual que, da transição do século XVI para o século XVII ao momento culminante do Iluminismo e à subsequente crítica aos seus excessos programáticos, problematizou a tradição vigente e os valores por esta canonizados, dando abertura a um contacto progressivo com a diversidade dos pontos de vista e com novas perspetivas a respeito dos pilares fundamentais da cultura do Ocidente. Trata-se, portanto, de um conceito que, na perspetiva que assumimos, não remete para a problematização de uma figura situada nas margens do ponto de vista padrão, representando as várias manifestações de desvio face aos valores estabelecidos, constituindo fundamentalmente um elemento ativo num debate progressivo em torno da singularidade humana situada no quadro vasto da Natureza, posicionando-se dubitativamente face às contingências da sua própria experiência vital e aos limites subjacentes aos sistemas ideológicos difundidos ao longo dos tempos.

A experiência crítica do indivíduo libertino situa-o no espaço aberto do debate acerca das condições através das quais as diversas culturas se foram edificando e, sobretudo, da necessidade de revisão contínua dos seus pressupostos, motivando da parte dos poderes estabelecidos a desconfiança e a repressão progressiva dos seus questionamentos heterodoxos.

Por influência da *doxa* e das instituições destinadas a promover e a consolidar o paradigma dominante, Luiz Pacheco foi remetido para as margens do cânone, como, em geral, a linhagem libertina na qual se encontra integrado. A fixação de modelos e de valores impediu o reconhecimento dos contributos do pensamento e da escrita libertina, contribuindo para a progressiva negativização da figura do libertino no imaginário comum. A nova consciência da fenomenologia e da circunstancialidade da cultura, da complexidade da edificação e da validação dos saberes reclamam a revisão de conceitos e de narrativas deles derivadas, proporcionando e incentivando outros ângulos de observação.

Acompanhando os ritmos de reconfiguração do cânone, implicados no modo como as problemáticas, os autores e as obras conhecem períodos de esquecimento e de



recuperação, o interesse crescente da ensaística académica pelas diversas vertentes da experiência libertina documenta a vantagem de se repensar o lugar dos problemas equacionados pela linhagem libertina no panorama geral da cultura do Ocidente<sup>1</sup>.

É dessa outra forma de compreensão da experiência libertina e dos seus contributos que partirá a nossa abordagem ao caso particular de Luiz Pacheco. De facto, a originalidade da conceção de libertinagem desenvolvida pelo autor encontra-se no facto de este situar as suas perspetivas a respeito do assunto numa reflexão destinada a refletir sobre os constrangimentos coletivos ao desenvolvimento do inquérito individual, problematizando a experiência libertina como processo de autoconhecimento e de discussão. Pacheco procurou inscrever no contexto português as mais proeminentes questões introduzidas pela tradição intelectual libertina, conduzindo-as para a discussão da condição humana, em geral, e das circunstâncias específicas experienciadas no seu contexto cultural, ao mesmo tempo que definiu a libertinagem como suporte fundamental para a constituição de um território criador pessoal, que explora vários modelos, de que se apropria, e com os quais dialoga ativamente<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A discussão libertina prende-se com os principais problemas discutidos por Harold Bloom na sua “Elegia em Louvor do Cânone”, se alargarmos o escopo da discussão para as circunstâncias da própria edificação e persistência das culturas, ao abrigo das quais também a constituição do cânone literário se foi processando. A recusa de Bloom em situar a construção do cânone no domínio do político, da imposição autoritária de padrões representativos por contraste com os das hipóteses alternativas potencialmente eliminadas do cânone consagrado é uma manifestação dos efeitos da *doxa* e da sua desconfiança relativamente ao pensamento heterodoxo, inclusive o de signo libertino. A proposta de cânone oferecida por Bloom pressupõe uma verdade em vista da qual se processa o diálogo com outras visões do mundo, as várias expressões daquilo que o próprio designa como “escolas de ressentimento”. A mais exemplar representação do ponto de vista veiculado pela *doxa* passa pelo exercício conjugado dos dois gestos de Bloom: considerar que existe um direito singular por parte das elites para a definição do cânone e interpretar as críticas a esse processo de consolidação do cânone como emblemas de uma investida selvagem de heterodoxos, defendendo visões do mundo inadmissíveis à luz do cânone (Bloom, 2013: 52). É nessa medida que devem assinalar-se os contributos de Annabela Rita para a compreensão do cânone como oscilação entre “uma perspectiva *prescritiva*, autoritária, e *descritiva*, atenta à receção”, que não deve passar ao lado do facto de que os supostos “consensos” com que se determinam as obras canónicas não só se tornam problemáticos no confronto entre diversas listas de obras ditas canónicas, como também tendem a ignorar contributos relevantes para núcleos comunitários específicos, aos quais essas obras poderão, de resto, ser mais tarde recuperadas para o panorama do cânone dominante (Rita, 2014: 31-35). Para uma abordagem do modo como se processam as alterações valorativas através das quais determinados autores e correntes se vão tornando influentes ou desaparecendo do reconhecimento e da memória crítica, cf. Rodrigues (2017a: 9-19, em linha: <http://www.lusosofia.net/textos/20180403-a-dinamica-dos-olhares-ernesto-rodrigues-rui-sousa-copiar.pdf>)

<sup>2</sup> É ao nível da constituição deste território pessoal que gostaríamos de situar a nossa perspetiva acerca do cânone. De facto, como procuraremos defender a partir da centralidade conferida por Pacheco à edificação do próprio universo no âmbito de uma arena cultural marcada por distintos projetos existenciais e pelos indivíduos que continuam a dar-lhes pertinência, prolongando-os na medida em que continuam a rever-se nos seus pressupostos, a sensibilidade libertina proposta pelo autor aproxima-se de uma das premissas da visão de Italo Calvino a respeito da noção de clássico e dos seus impactos na perpetuação de certas obras: se deslocarmos a definição de clássico do âmbito do seu impacto na cultura (as releituras possíveis, a sua capacidade de subsistir no confronto com as diversas interpretações da crítica, o permanente ineditismo de criações excecionais que parecem adequar-se a vários contextos,

Para a nossa abordagem, partiremos também da interação que Pacheco estabelece entre a libertinagem e um problema colocado pelo Abjeccionismo: qual a resposta que cada ser humano pode dar quando confrontado com as contingências da sua realidade individual e com os desafios que esta coloca aos paradigmas instituídos, sobretudo num ambiente marcado por uma opressão destinada a reduzir ao máximo o espaço disponível para o exercício da autonomia crítica? O lugar de Luiz Pacheco no panorama geral da cultura portuguesa pode começar a traçar-se a partir do seu exercício pessoal de releitura e expansão crítica dos pressupostos fundamentais do Abjeccionismo, situados, de acordo com a sua abordagem, no espaço mais vasto dos pressupostos em que assenta a tradição crítica da qual a sensibilidade libertina faz parte: encarando o Abjeccionismo como via especulativa privilegiada para a problematização libertina da natureza humana, e dos modos pelos quais esta pode erigir-se como proposta individual de liberdade a partir do confronto com as retóricas do dogmatismo vigente, Luiz Pacheco procurou construir um espaço de autonomia face a uma série de tradições nas quais se reconheceu e que procurou associar.

Na perspetiva que assumimos, as equações abjeccionistas constituem uma forma privilegiada do debate acerca da relação entre o indivíduo e as diversas genealogias a que pertence, mas que em nenhum momento pode deixar de sujeitar a revisão crítica de modo a construir um universo crítico e criador autónomo. Assim, ao retomar os pilares mais significativos do Abjeccionismo, interagindo com estes de acordo com o distanciamento crítico que lhes é inerente, Luiz Pacheco singulariza-se por definir, como reduto da sua condição libertina, o espaço dinâmico entre as diversas etapas de uma tradição que se vai consolidando, e novamente se sujeita a exame, e o espaço de libertação contínua face aos próprios eixos da linhagem reconhecida.

A originalidade de Pacheco no quadro da cultura portuguesa não deriva da superficialidade da inscrição da sua conduta pouco comum, se encarada de acordo com

---

transmitindo traços essenciais de uma cultura) para o domínio do indivíduo que se relaciona com os clássicos, o problema sintetizado por Pacheco no texto “Convivência e Polémica”, que comentaremos, encontra-se delineado com propriedade: o clássico é também tudo quanto produz reação, implicando daquele com o qual vai contactando sentimentos de afinidade e de oposição ou antítese. Esses movimentos são essenciais à proposta de novas visões do mundo situadas numa ampla noção de continuidade cultural que não elimina o diverso em função daquilo que nele gera uma relação forte de adversidade, mas que o admite numa reflexão da cultura que tem na crítica o seu espelho fiel: “tudo me inspira um irreprimível desejo de contradizê-lo, de criticá-lo, de brigar com ele” (Calvino, 2015: 13). O reconhecimento que Pacheco procurou fazer do lugar da tradição libertina no quadro global da genealogia da cultura do Ocidente é simultaneamente o desejo de confronto com as visões do mundo predominantes e uma necessidade de identificar os seus limites assinalando o espaço de autores e obras fundamentais numa genealogia truncada pelo que poderia designar-se, com Calvino, como predomínio de um rumor de atualidade tendente a reduzir à marginalidade todos os seus núcleos de divergência.

o ângulo padronizado pela *doxa* vigente, que aceita personalidades do género apenas como exemplos de um certo anedotário a desvalorizar; também não se prende exclusivamente a textos reconhecidos como singulares pelos processos utilizados e, sobretudo, pelo corajoso tratamento de assuntos transgressivos no momento da sua composição, como os mais célebres “Comunidade” ou “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor”. Essa originalidade deve pensar-se, sobretudo, ao nível dos contributos decisivos de um autor português para o debate em torno da condição e da natureza humanas, dirigindo-o para o plano da problematização das condições de autonomização individual em contraponto com a tendência da *doxa* para impor a unidade comunitária em torno de compromissos e de dogmas canonizados e entendidos como inquestionáveis.

A proposta libertina de Luiz Pacheco pode ser vista à luz daquilo que George Steiner designa como consciência profunda das diversas etapas de atribuição de canonicidade e de reavaliação do “originalmente revelado”, espaço a partir do qual Pacheco dá a ver uma consciência aprofundada de um “desacordo estético insanável, de não-comunicação entre sensibilidades igualmente convictas”, que conduz à “liberdade extrema e (...) força da gravidade que impelem todo o discurso na direcção da singularidade” (Steiner, 1993: 67). A libertinagem, segundo Luiz Pacheco, corresponde à mais exemplar experiência desse desacordo a respeito das diversas propostas humanas e da necessidade de o conduzir para a afirmação de uma individualidade livre na medida em que se exprime sem se comprometer com nenhuma valorização definitiva, nem mesmo a subjacente aos pontos de vista defendidos em cada momento.

Luiz Pacheco ocupou-se obsessivamente do desenvolvimento desse inquérito, convertendo-o no reduto fundamental de que emergiu uma postura pessoal e a correspondente visão do mundo, a transmitir aos demais através da literatura, espaço de debate infinito acerca da criatividade humana e dos impactos que esta pode ter na constituição de novos paradigmas. É em função desse esforço de tornar perceptível o alcance das grandes interrogações libertinas, mesmo ou sobretudo com a consciência da polémica que lhes é inerente e da necessidade de as discutir com os representantes de outras tradições intelectuais, que Pacheco poderá passar a ser lido produtivamente, introduzido numa cadeia através da qual a cultura portuguesa foi dialogando com importantes contextos internacionais.

Esta dissertação propõe-se, por isso, repensar, de outro ponto de vista, o conceito de ‘libertino’ e, sobretudo, assinalar um outro ângulo de análise a partir do qual o seu

alcance possa ser devidamente esclarecido e valorizado, inscrevendo-o na cultura europeia ao nível da colocação de questões essenciais à compreensão da modernidade ocidental.

Com efeito, tal como ocorreu com Luiz Pacheco e com a receção da sua libertinagem, as abordagens do próprio conceito de libertino tenderam a concentrar-se em torno de duas vias distintas:

- 1) num dos sentidos interpretativos, o *libertino* foi reduzido a designação privilegiada para as várias manifestações de desregramento comportamental, nomeadamente, no que diz respeito ao domínio da sexualidade, sofrendo a oposição sistemática por parte da moralidade ao serviço da *doxa*;
- 2) num outro sentido, menos recorrente, o *libertino* foi identificado como uma das manifestações da emergência de um questionamento moderno generalizado a respeito das diferentes valências do saber humano e das estruturas normativas em torno das quais essas hipóteses de conhecimento se foram cristalizando.

A segunda interpretação acabou por ser esquecida, perdurando no imaginário coletivo, essencialmente, a associação direta entre a libertinagem, o ataque deliberado à ordem social e o excesso em termos de costumes, nomeadamente no âmbito da sexualidade.

Cientes da complexidade das implicações envolvidas na abordagem ao conceito de libertino, dada a diversidade de ângulos de observação possíveis, e os momentos e personalidades mais marcadamente representativos do seu percurso histórico, procuraremos desenvolver a nossa leitura do fenómeno em apreço partindo de uma visão panorâmica dos contextos mais significativos, atendendo ao aspeto que optámos por privilegiar: a leitura libertina da condição humana, sobretudo quando entendida como realidade particular sujeita às contingências inerentes à própria experiência vital e, por isso mesmo, irredutível aos vários discursos programáticos desenvolvidos para condicionar a divergência e impor uma visão uniforme do Homem e das suas potencialidades e propósitos definitivos.

Importa esclarecer que, para a leitura da problemática libertina que queremos perseguir, temos em consideração duas vias possíveis:

- 1) a abordagem ao conceito de ‘libertino’ poderia dar-se tendo em vista as etapas particulares nas quais se deram manifestações libertinas, leitura que passaria por considerar o conceito como *historicamente circunscrito* e, por isso mesmo,

representado por grupos e personalidades particulares isoladas nas respectivas épocas;

- 2) em alternativa, e de acordo com a proposta que apresentamos, importa-nos reter os aspetos essenciais de *um inquérito de natureza transhistórica*, configurador de uma sensibilidade semelhante que, presente nas diversas etapas do itinerário histórico das manifestações libertinas, se exprimiu em função das metamorfoses de um mesmo exercício de compreensão do fenómeno humano em devir, no seu contraponto aos discursos com que se procurou fixar convencionalmente uma expressão única da essência humana. Estabeleceremos, assim, uma abordagem relacional às etapas convocadas, salientando as questões em torno das quais convergem, formando uma tradição intelectual. Seguiremos um procedimento afim do que Eugenio d'Ors utiliza para configurar a categoria do Barroco, entendida, não como uma etapa particular da histórica da cultura, mas como uma tendência caracterizada por princípios presentes em diferentes momentos históricos, que os ilustram e os vão repensando e redefinindo em diálogo com manifestações anteriores e em rutura relativamente a modelos alternativos. Procedimento também na esteira do de Philippe Hamon, na sua reflexão sobre o Realismo, ao distinguir a sua face mais paradigmática (Escola Realista) e a sua manifestação mais transversal e fluida ao longo de sucessivas metamorfoses com expressão na cultura europeia.

Escolhemos situar a nossa perspetiva a respeito dessa continuidade histórica no âmbito de um problema fundamental que, a nosso ver, permite sintetizar as principais questões convocadas pelo pensamento libertino nas suas diversas *nuances* históricas: a relação dinâmica entre uma leitura do ser humano como realidade complexa, em permanente metamorfose, e a interpretação do conhecimento como um produto sucessivamente reelaborado das representações do mundo derivadas da busca humana pela sua autocompreensão. Para pensarmos estas questões, convocaremos duas reflexões estratégicas, dentre outras:

- a da teoria da complexidade de Edgar Morin, com o conceito de *sujeito computante*, na medida em que este orienta o fenómeno humano no sentido de uma relação de mútuas implicações entre as suas componentes

constitutivas e os saberes por si produzidos e que contribuem para conformar o seu universo de sentido (s) (Morin, 1989);

- a de Richard Rorty, na Epistemologia, para descrever a relação do ser humano com os diversos vocabulários culturalmente produzidos e convertidos em mundividências globais e o espaço ocupado pelo indivíduo no diálogo com esses vocabulários, implicando, por um lado, a compreensão de que todos esses discursos são construções culturais sujeitas a processos de validação e, por outro, a edificação do próprio espaço de afirmação identitária (Rorty, 1988; Rorty, 1994).

Esse diálogo do indivíduo com as diversas culturas a que vai tendo acesso, permitindo-lhe manter uma interação abrangente com autores reconhecidos como precursores, deverá ser lida em função do conceito de “linhagem” proposto por T. S. Eliot (1997: 19-26). Assim, a nossa leitura culminará na discussão dos modos pelos quais Luiz Pacheco reconheceu a importância da tradição libertina para a sua própria constituição como indivíduo e, ao mesmo tempo, procurou construir o seu próprio lugar nessa tradição através de uma revisão crítica dos seus pressupostos fundamentais.

Esta dissertação encontra-se constituída por duas partes. Na primeira parte, estruturada em três capítulos, procuraremos desenvolver um breve itinerário das principais etapas do percurso histórico da figura do libertino, conduzindo-a para o ponto de vista que perseguimos com a nossa reflexão. A segunda parte desenvolve-se em dois capítulos, servindo o primeiro de exposição do panorama no qual incidirão as questões desenvolvidas no segundo. Assim, o primeiro procurará explorar as incidências da problemática libertina no contexto do Surrealismo e do Abjeccionismo, dada a sua pertinência para o estudo da concepção de libertinagem defendida por Luiz Pacheco, concentrando-se o segundo em Luiz Pacheco e nas especificidades da sua discussão acerca da sensibilidade libertina.

A primeira parte desta dissertação (“Do Conceito de Libertino”) procurará expor o essencial dos aspetos mais importantes no tocante a personalidades e a obras que, em diferentes momentos, foram identificadas com a tradição libertina, acentuando também as mais expressivas interrogações suscitadas pela revolta libertina face às pretensões universalizadoras da *doxa*. Nessa medida, partiremos de uma perceção da identidade libertina entendida como potencial constante histórica, com ampla repercussão no desenvolvimento de uma nova visão sobre a individualidade criadora e da sua estreita

ligação à autonomia do pensamento e ao exercício da crítica como forma de afirmação pessoal.

A primeira parte da dissertação está, deste modo, organizada em dois momentos distintos:

- 1) primeiro (“Do Conceito de Libertino: Breve Itinerário”), procuraremos expor um breve itinerário cronológico de manifestações históricas libertinas mais destacadas, salientando os autores e assuntos nos quais se percebem as linhas de continuidade essenciais para que possa equacionar-se a tradição libertina como uma constante histórica, desenvolvida em função do reconhecimento de modelos entendidos como precursores e da percepção de que, em diferentes momentos históricos, a singularidade do posicionamento intelectual libertino, avesso ao acomodamento aos dogmas predominantes, descobre o seu raio de ação, confrontando-se com circunstâncias distintas, mas de signo muito semelhante;
- 2) traçadas as linhas gerais desse percurso, procuraremos aprofundar em “Do Libertino como Inquiridor Cultural” (1.2) e em “Da Libertinagem como Condição Experimental” (1.3), o sentido das questões mais proeminentes, focando-nos, não em momentos isolados, mas nos aspetos que permitem definir quais as traves mestras do que poderá designar-se como mundividência libertina, simultaneamente dependente das circunstâncias históricas de cada momento e de um mesmo espírito de problematização que percorre os diferentes contextos para manter o seu foco no questionamento do ser humano e na conquista gradual das condições necessárias para a sua autonomização. O inquérito libertino ao ser humano como realidade em processo culminará, no último capítulo desta primeira parte, na leitura da condição libertina como um empreendimento essencialmente criativo, resultando numa conquista permanente de autoconhecimento e na respetiva intenção de dar a conhecer experimentalmente essa consciência em busca dos limites do saber humano e das estratégias utilizadas para a edificação de novas visões do mundo.

Assim, no primeiro capítulo da primeira parte, 1.1 (“Breve Itinerário do Conceito de Libertino”), começaremos por apresentar os mais proeminentes núcleos implicados na constituição da figura do libertino, optando por isolar duas etapas distintas entre si, mas igualmente decisivas na configuração da linhagem libertina: o momento de transição que, envolvendo os séculos XVI e XVII, coincide com a emergência de uma

nova interpretação do ser humano, confrontado com os seus limites e potencialidades e com as diversas manifestações desse horizonte aberto à exploração da experiência e do intelecto, e o período subsequente, no decurso do qual a libertinagem foi conduzida a uma mais ativa reflexão a respeito da moralidade e da natureza humana. Esse segundo momento coincide com uma mais agressiva reação ao dogmatismo racionalista introduzido pela ideologia das Luzes, acompanhando o desenvolvimento do sujeito artístico moderno como personalidade heterodoxa.

No primeiro subcapítulo, 1.1.1 (“O Libertino nos Séculos XVI e XVII”), discutiremos o progressivo desenvolvimento da autonomia no quadro do despontar da Modernidade, de que resulta a afirmação do conceito de “libertino” como um sinónimo privilegiado das diversas manifestações divergentes, que propiciavam o gradual ataque aos pontos de vista veiculados pelo paradigma dominante. É ainda neste período que o conceito começa a ser utilizado para designar realidades coincidentes com os seus dois mais persistentes núcleos de sentido: o que remete para o âmbito da liberdade de pensamento e o que se circunscreve ao domínio dos costumes e dos alegados desregramentos comportamentais. Focaremos, deste modo, esses dois âmbitos, acentuando o seu impacto no desenvolvimento da posterior receção crítica das questões associadas à libertinagem.

Assim, partindo da ampla abordagem de François Garasse ao problema crescente representado pela ameaça libertina, analisaremos, primeiro, o grupo de pensadores herdeiros das principais teses difundidas por Montaigne nos *Essais* (1580), criticamente designados como *libertins érudits*, focando-nos nos exemplos mais representativos, Pierre Charron e La Mothe Le Vayer, e no crescente questionamento por estes dirigido aos alicerces da cultura do Ocidente. Em seguida, e sem nos afastarmos da centralidade conferida à problematização da autonomia humana face aos dados consagrados pela tradição, exploraremos o modo como o caso emblemático de Théophile de Viau inaugura um dos mais recorrentes aspetos associados à libertinagem: a associação polémica entre a vida do autor e os aspetos por este convocados na sua criação artística heterodoxa.

No segundo subcapítulo, prosseguiremos a abordagem ao percurso das manifestações históricas da libertinagem, incidindo nas reconfigurações que o conceito foi sofrendo entre o século XVIII e o contexto das Vanguardas históricas, período marcado por novas convulsões no âmbito do questionamento do Homem a seu respeito e na relação delicada com a tendência crescente para o predomínio de pontos de vista



totalitários. Salientaremos os dois grandes vultos da criação literária libertina setecentista, Choderlos de Laclos e Donatien Alphonse de Sade, procurando evidenciar que, embora distintos, os projetos destes autores prolongam o questionamento seiscentista sobre a origem e os limites do saber humano e das criações culturais por este elaboradas e convertidas em mitologias estruturantes da *doxa*. Representativos do debate em torno das convenções sociais vigentes e do papel dos sujeitos libertinos no quadro da denúncia dos preconceitos e atavismos culturais indispensáveis a essa convencionalidade, os dois autores contribuíram para dar novos contornos ao questionamento libertino herdado do século XVII, motivando, em grande medida, a sua redescoberta a partir do final do século XIX, essencial para que as suas inquietações fossem apreendidas no contexto das Vanguardas históricas. É nesse ambiente que o contraponto entre o universo da criação artística e a dogmática envolvimento cultural burguesa culminará no Surrealismo e na exigência de uma nova concepção do ser humano, cujos alicerces se exprimem, em grande medida, através dos eixos fundamentais do pensamento libertino.

No segundo capítulo da primeira parte, 1.2 (“Do Libertino como Inquiridor Cultural”), procuraremos aprofundar aquele que, quando a nós, constitui o núcleo fundamental da problemática libertina: a discussão em torno da condição humana e dos diferentes entendimentos a seu respeito, consoante a tónica seja colocada na experiência individual ou nas suas dependências relativamente aos paradigmas coletivos ditados pelo poder dominante e pelas instituições que, ao seu serviço, promovem a ordem social e a uniformidade dela resultante. Expondo brevemente os pressupostos em que assenta o ideal universalizador de que se vão servindo as sucessivas *doxas* para edificarem as suas mitologias particulares, passaremos, em seguida, para a discussão da alternativa proposta pelas teses fundamentais dos libertinos. Procuraremos, também, assinalar a persistência de um permanente contraponto entre duas visões do mundo muito diversas, na medida em que a sensibilidade libertina adquire a sua mais expressiva natureza a partir do momento em que reage aos princípios impostos por uma *doxa* excessivamente focada nos interesses comunitários e na propagação de valores que lhes conferem uma única direção, estruturando uma mitologia que se supõe absoluta e que cria os mecanismos necessários para a segregação de todos os pontos de vista divergentes. É nessa medida que, apoiando-nos na leitura que Roland Barthes faz dos excessos inerentes aos discursos ideológicos, procuraremos interpretar o ponto de vista libertino como ponto de partida essencial para uma compreensão mais ampla dos modos pelos

quais o indivíduo pode alcançar a sua autonomia intelectual, resistindo à diluição da sua identidade em padrões de verdade absolutos.

No terceiro subcapítulo, 1.3 (“Da Libertinagem como Condição Experimental”), prosseguiremos a discussão introduzida em 1.2, procurando focar a nossa análise nos procedimentos de que parte o indivíduo para, em função de uma perspectiva pessoal acerca de si próprio e do seu lugar particular no mundo contingente que o rodeia, edificar uma narrativa do próprio percurso e das verdades singulares que através da análise rigorosa de cada etapa vai obtendo. Partiremos das propostas de Edgar Morin e de Richard Rorty, através das quais procuraremos sugerir que a singularidade do pensamento libertino corresponde a uma alternativa possível ao cartesianismo dominante. Descreveremos a perspectiva libertina como instância privilegiada de uma compreensão autopoiética do indivíduo, derivada da confluência entre a leitura do ser humano como organismo dependente das leis naturais que partilha com todos os outros seres vivos e a exploração daquela que é tida como a mais distintiva das suas ferramentas: a capacidade de construir o seu próprio universo de experiência a partir dos dados obtidos na avaliação crítica de si próprio e no confronto com os dados progressivamente obtidos no contacto com o exterior.

Assim, ao *sujeito computante* definido por Edgar Morin para situar a complexidade do ser humano que é criador e criatura dos seus processos cognitivos, acrescentaremos a componente lúdica com que Richard Rorty problematiza a edificação dos vocabulários singulares que servem aos renovadores do imaginário humano para se distanciarem dos demais. É nesta medida que procuraremos defender, também, que o pensamento libertino resulta do recurso a uma forte componente experimental, propiciando que o indivíduo questione o mundo tomando-se como matéria-prima fundamental e, sobretudo, como centro orientador desse questionamento.

Na segunda parte da tese (“Configurações do Libertino em Luiz Pacheco”), procuraremos expor com o necessário aprofundamento as vertentes implicadas na constituição do discurso libertino de Luiz Pacheco, tomando como ponto de partida sua releitura do discurso abjeccionista e o modo como o articula com a sua própria interpretação da identidade libertina, construindo, através dessa confluência, a singularidade da sua criação autoral. Esta segunda parte será organizada em torno de dois núcleos fundamentais:

- 1) dada a necessidade de situar Luiz Pacheco no quadro do discurso abjeccionista, começaremos por sondar as suas origens no âmbito da reação surrealista à *doxa*

burguesa do seu tempo. É em função dos horizontes abertos pelo Surrealismo, sobretudo no que concerne à questão da liberdade humana e da necessidade de esta ser concebida a partir da singularidade significativa de cada indivíduo, que se desenvolverá a apropriação dos pressupostos surrealistas em Portugal. Num primeiro momento, portanto, procuraremos traçar o percurso que conduz da discussão surrealista a respeito da liberdade ao desenvolvimento, em Portugal, de novas perspectivas acerca deste assunto, nomeadamente as que conduzem à emergência do discurso abjeccionista;

- 2) partindo da demarcação dos pressupostos fundamentais do Abjeccionismo e da consideração das diferentes etapas no seu aprofundamento e reatualização crítica, equacionaremos as perspectivas de Mário Cesariny e de Luiz Pacheco sobre a pertinência e do alcance do discurso abjeccionista, salientando em que medida resulta desse embate o desenvolvimento, por parte de Luiz Pacheco, uma conjugação produtiva entre os pressupostos libertinos e a mundividência na qual o Abjeccionismo se manifestou e se desenvolveu.

Assim, no primeiro capítulo da segunda parte, “Coordenadas Surrealistas: Surrealismo, Abjeção, Abjeccionismo”, analisaremos os contextos diretamente implicados nas controvérsias relacionadas com as interações entre o Surrealismo e o Abjeccionismo, desde as primeiras exposições críticas do discurso abjeccionista, no âmbito da emergência e do desenvolvimento da afirmação surrealista em Portugal.

No primeiro subcapítulo, 2.1.1 (“Da Libertação Surrealista Face à *Doxa*”), a nossa abordagem partirá do aprofundamento das perspectivas a respeito da *doxa*, expostas na primeira parte desta dissertação. Salientaremos em que medida a conversão da *doxa* numa mitologia estruturada no sentido da persistência da sua perceção do mundo encontra no Surrealismo um foco veemente de expressão das lacunas subjacentes à estreita leitura do mundo imposta pelos saberes vigentes, propondo uma nova compreensão do Homem e das suas valências criadoras. Com efeito, o Surrealismo assume como eixo estruturante do seu inquérito a complexidade das manifestações do ser humano, focando-se num interesse progressivo pela experiência individual e pelo que, a partir desta, pode extrair-se como fonte de conhecimento. Partindo de textos representativos de André Breton, em particular “Prolegómenos a um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não” (1942) e *Arcane 17* (1947), equacionaremos os traços basilares

da compreensão surrealista da liberdade, diretamente relacionada com um desejo de transgressão face aos excessos dogmáticos do paradigma dominante.

No segundo subcapítulo, 2.1.2 (“Da Abjeção em Bataille e em Artaud”), a partir das obras de dois autores implicados no devir metacrítico do movimento surrealista internacional, Georges Bataille e Antonin Artaud, acentuaremos a importância da categoria do abjeto tanto ao nível da afirmação de um ser humano que se valoriza e se interroga dando-se como totalidade, como em termos da crítica aos procedimentos próprios do discurso da *doxa*, que, através das suas várias instituições e lugares comuns, potencia a marginalização persistente dos aspetos mais diretamente relacionados com a experiência contingente de cada sujeito historicamente situado, precisamente aqueles que se encontram no cerne do inquérito existencial libertino.

No terceiro subcapítulo, 2.1.3 (“Percurso (s) do Abjeccionismo em Portugal”), conduziremos os problemas discutidos nas duas primeiras alíneas para o contexto da receção do Surrealismo em Portugal. Depois de apresentarmos sumariamente as várias perspetivas a respeito do Abjeccionismo e de acentuarmos os eixos fundamentais da nossa própria abordagem, analisaremos documentos representativos para a devida compreensão do discurso abjeccionista e das suas preocupações fundamentais, focando-nos com particular profundidade no denso manancial metadiscursivo que caracteriza a reflexão dos surrealistas e abjeccionistas, abrangendo os seus propósitos fundamentais e a linhagem cultural que procuravam prosseguir. Atentaremos, sobretudo, nos exemplos de Pedro Oom, de António Maria Lisboa e de Ernesto Sampaio.

No segundo capítulo da segunda parte (“Do Abjeccionismo Libertino de Luiz Pacheco”), para a qual faremos convergir os elementos mais persistentes da reflexão desenvolvida anteriormente, abordaremos os contributos de Luiz Pacheco para a releitura da pertinência crítica do Abjeccionismo, evidenciando em que medida a interpretação que Pacheco faz das teses fundamentais do discurso abjeccionista conduzem à configuração de um universo criador particular, estruturado em função de uma leitura pessoal e continuamente reafirmada da condição libertina.

No primeiro subcapítulo, 2.2.1 (“O ‘Surreal-Abjeccionismo’ de Cesariny e o ‘Neo-Abjeccionismo’ de Luiz Pacheco: formas de ser livre em Portugal”), partiremos da noção de que o Abjeccionismo, pela própria especificidade da valorização da individualidade que orienta o seu inquérito, conduz necessariamente a diferentes interpretações do seu sentido, e à apropriação das suas questões basilares por distintos projetos autorais. Tendo em conta essa diversidade, procuraremos expor o essencial das

leituras de Cesariny e de Luiz Pacheco, cujas abordagens conduzem a enquadramentos muito diversos do Abjeccionismo, sobretudo no que ao percurso histórico do Surrealismo português diz respeito e às suas implicações nos respetivos universos.

Em função dessa divergência, concentrar-nos-emos na compreensão do Neo-Abjeccionismo definido por Luiz Pacheco para designar a sua revisão crítica das fórmulas e teses fundamentais de Pedro Oom e, sobretudo, de António Maria Lisboa, adotadas por Pacheco de modo a corresponderem à sua visão da libertinagem. Para o efeito, atentaremos no texto “O Que é o Neo-Abjeccionismo” (1963) e em passagens fundamentais do confronto entre Pacheco e Cesariny expresso em *Pacheco versus Cesariny* (1974) e em *O Jornal do Gato* (1974).

No segundo subcapítulo, 2.2.2 (“Luiz Pacheco leitor de José Cardoso Pires: o antimarialvismo libertino”), procuraremos salientar uma outra influência fundamental no quadro da reflexão que Pacheco dedica à libertinagem: a proposta expressa por José Cardoso Pires em *Cartilha do Marialva* (1966). Essa proposta, que coincide cronologicamente com a problematização do Abjeccionismo por Luiz Pacheco, conduz a reflexão para o embate entre a *doxa* nacional e a apologia de uma nova sensibilidade, destinada a confrontar-se com as verdades estabelecidas pela tradição e a impor a autonomia dos indivíduos como principal fonte de uma ativa exploração da própria identidade. Teremos, também, em conta a abordagem de Luiz Pacheco à tradição libertina, no texto “O Sade Aqui Entre Nós” (1966), no qual a receção de *A Cartilha do Marialva* é conduzida para uma leitura singular da condição libertina, que tem na exemplaridade pessoal o seu esteio. A libertinagem, segundo Luiz Pacheco, aponta necessariamente para o reconhecimento da importância de todos aqueles que se singularizaram como casos humanos excepcionais – caso de Sade –, mas também para uma gradual conquista de distância relativamente a outras interpretações da libertinagem, permitindo-lhe criticar o paradigma representado pelo ‘Divino Marquês’.

É nesse sentido que nos deteremos noutros dois textos que permitem expor o essencial do ponto de vista de Luiz Pacheco acerca da independência crítica do indivíduo libertino: “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor”, no qual se expõe como sujeito de deambulação existencial, e “O Caso do Pai-Chocadeira”, em que se exalta a decisiva afirmação do indivíduo marginal, plenamente liberto de constrangimentos.

Finalmente, no terceiro subcapítulo, 2.2.3 (“Da Crítica Libertina como Autoconhecimento e Afirmação”), prolongaremos a nossa abordagem à leitura que Luiz

Pacheco fez da libertinagem, de modo a acentuarmos que a sua originalidade reside não apenas no facto de ter desenvolvido uma persistente reflexão teórica sobre o assunto, mas sobretudo no modo como extrai de uma leitura geral das inquietações libertinas as condições necessárias para a autonomização da sua própria própria libertinagem. Pacheco faz da revisão crítica da tradição libertina um ponto de partida para o desenvolvimento do seu próprio universo autoral, misto de busca obsessiva pelo autoconhecimento e de reconhecimento desta como fonte de polémica cultural.

Num primeiro momento, procuraremos salientar, a partir do texto “Convivência e Polémica”, quais os moldes de que Pacheco parte para equacionar o debate cultural como oposição sistemática entre pontos de vista, essencial a um progressivo desenvolvimento da realidade humana, permanentemente em metamorfose e revisão e, por isso mesmo, dependente da aptidão criativa dos indivíduos que se destacam. Esta visão, correspondendo a uma deliberada rutura face à persistência de lugares comuns ciosamente defendidos pela tradição, introduz a libertinagem de Pacheco no quadro de um dinamismo polémico que obriga o indivíduo a edificar um universo criativo autónomo em constante metamorfose e revisão, de modo a confrontar-se tanto com as ideologias que procuraram paralisar o fluxo criativo como com outros indivíduos que apresentam outras perspetivas do mundo. Procuraremos salientar de que modo, para Pacheco, os pontos de vista libertinos correspondem simultaneamente ao modelo fundamental desse permanente diálogo crítico entre mundividências dinâmicas e a uma das formulações possíveis a introduzir na arena crítica, no caso aquela que o próprio Pacheco procura representar com a conquista de si próprio e da sua exemplaridade.

Num segundo momento, e dada a importância do autoconhecimento no cenário construído por Pacheco para representar a sua interpretação da libertinagem, acentuaremos a centralidade do *Diário Remendado (1971-1975)* (2005) no âmbito de uma obra que se desenvolve, em grande medida, através da apreensão minuciosa das experiências vividas pelo indivíduo e da análise desses dados de vários ângulos de perspetiva, privilegiando-se, nesse processo, os pontos de vista e os processos desenvolvidos em anteriores etapas constitutivas da obra. Destacaremos, desse modo, “O Importante Posfácio do Autor”, no qual se encontram implicadas as diversas etapas do percurso autoral, dando a ver de que modo se dá a conjugação entre os dois grandes veios da poética de Luiz Pacheco, que procuraremos explorar: o Abjeccionismo e a Libertinagem.

Na conclusão, procuraremos, sobretudo, evidenciar os principais contributos que procurámos dar, acentuando, também, alguns desenvolvimentos que, a partir da investigação levada a cabo, poderão ser prosseguidos, tanto no que respeita à obra de Luiz Pacheco, como na expansão da análise da problemática libertina a outros autores portugueses, se contemplados à luz do paradigma delineado nesta reflexão.

Quanto ao *corpus* escolhido tendo em vista a releitura da figura do libertino por Luiz Pacheco e a estreita relação que Pacheco estabeleceu entre o Abjeccionismo e o domínio da libertinagem, importa salientar que tivemos em conta a especificidade da obra do autor, em particular, tendo por base uma questão que nos parece nuclear: a interação profunda entre textos de várias naturezas, em cada etapa do percurso autoral, e o modo como as diferentes etapas são tidas em conta pelos momentos posteriores.

Lembrando a síntese de António M. Feijó, ao descrever as diferentes facetas da obra de Fernando Pessoa como elementos de uma textualidade sujeita a problemáticas comuns, que, “independentemente do género ou do modo, devem ser vistos como coincidentes num mesmo plano constitutivo da obra” (Feijó, 2015: 115), interpretaremos os textos de Luiz Pacheco como uma estrutura dinâmica assente num conjunto relativamente coeso de tópicos, entre os quais a necessidade de se afirmar como individualidade libertina, para a qual os vários textos vão concorrendo e que continuamente se vai pensando e desdobrando, de modo a definir novas vias possíveis para os mesmos problemas e questões.

Assim, mais do que abordarmos livros específicos do conjunto bibliográfico de Pacheco, a nossa leitura parte de duas opções:

- 1) em primeiro lugar, privilegiamos o período da obra do autor que abrange as décadas de 60 e de 70, nas quais foram produzidos ou dados a conhecer os textos e volumes que, quanto a nós, mais adequadamente exemplificam os procedimentos do autor e, sobretudo, mais se dedicam a equacionar as vias pelas quais o Abjeccionismo e a Libertinagem concorrem, conjuntamente, para a edificação de uma proposta autoral distintiva. É nesse sentido que, a nosso ver, acentuaremos a importância dos volumes *Crítica de Circunstância* (1966), *Exercícios de Estilo* (1971), *Pacheco versus Cesariny* (1974), *Textos Malditos* (1977) e *Diário Remendado (1971-1975)*, que, apesar de publicado apenas em 2005, é constituído, como o próprio título indica, pela produção diarística da primeira metade da década de 70, evidenciando exemplarmente a coesão bibliográfica do autor, com várias passagens dedicadas à reflexão sobre os

resultados das obras publicadas até então e as que, na altura, ponderava ainda concluir. É, de resto, relevante destacar um texto como “O Importante Posfácio do Autor”, no qual se reforça a nossa própria interpretação da centralidade da reflexão da obra acerca dos seus próprios rumos. Com efeito, escrito em 1970, mas apenas publicado em 1973, este texto, fragmento do diário do autor, comenta uma série de livros publicados nesse período ou posteriormente, assim como esboços de outros volumes potenciais nunca concluídos ou versões alternativas daqueles que acabaram por ser dados a conhecer, ao mesmo tempo que integra toda a produção literária no quadro de uma experiência vital ciente da especificidade de cada momento e da necessária distinção dessa especificidade ao nível das obras que correspondem a cada etapa e lhe conferem o estatuto de parcela operativa numa deriva experimental incessante.

- 2) em segundo lugar, e em estreita relação com essa primeira leitura da obra de Pacheco, a nossa abordagem privilegiará textos de índole metadiscursiva, pois é neles que mais adequadamente se percebe a estreita conexão entre os pontos de vista do autor sobre os assuntos em apreço e o impacto dessa leitura crítica no desenvolvimento fulcral da obra como base para um exercício profundo de autoconhecimento. Assim, é através de textos como “Convivência e Polêmica” (1959), “O que é o Neo-Abjeccionismo” (1963), “O Sade Aqui Entre Nós” (1966), a correspondência recolhida em *Pacheco versus Cesariny* (1974), algumas passagens representativas do *Diário Remendado* (1971-1975) e o já mencionado “O Importante Posfácio do Autor” que percorreremos o nosso itinerário reflexivo. Apesar de se distinguir parcialmente desta opção, a escolha do texto “O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor” deriva da mesma preocupação crítica, na medida em que, apesar de ter intuitos mais acentuadamente narrativos, o texto se dá a ver simultaneamente como exposição recriada, afim da escrita diarística, de um momento na vida do seu autor, e como ampla discussão dos contornos da figura de libertino que lhe serve de suporte.

Acrescentando-se ao *corpus* de textos de Luiz Pacheco, devem ainda mencionarse, tendo em conta o modo como privilegiamos a interação dos seus pontos de vista com os desenvolvidos por outros autores, dos quais parte para a constituição da sua própria abordagem aos domínios do Abjeccionismo e da Libertinagem, três obras diretamente implicadas no nosso argumento principal e no próprio espaço de intertextualidade



proporcionado pelos textos de Pacheco: *A Intervenção Surrealista* (ed. 1997) e *O Jornal do Gato*, de Mário Cesariny (ed. 2014) e *Poesia*, de António Maria Lisboa (ed. 1995). No caso destes três livros, nos quais se encontram os textos fundamentais para a nossa abordagem do Abjeccionismo, optámos pelas edições mais recentes.

No que se refere à bibliografia crítica, remetemos para “Do Conceito de Libertino” (1) e para “Configurações do Libertino em Luiz Pacheco” (2), capítulos introdutórios às duas partes da dissertação, nos quais procurámos apresentar um breve estado da arte.

## 1. DO CONCEITO DE LIBERTINO

A investigação continuada em torno do conceito, pelo menos tendo em vista a discussão do lugar da libertinagem no âmbito mais vasto da história das ideias e da história literária, é um fenómeno relativamente recente. Com efeito, se pode detetar-se algum interesse pelos autores libertinos dos séculos XVII e XVIII nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX, o trabalho desenvolvido nesse período é essencialmente antológico. Nesse domínio, merecem destaque a antologia *Les Poètes Libertins* (1909), de Georges Normandy, o conjunto de onze volumes organizados por Frédéric Lachèvre entre 1909 e 1924, *Les Libertins au XVIIe siècle*, e o relevante trabalho de Guillaume Apollinaire em torno da obra do Marquês de Sade, *L'Oeuvre du Marquis de Sade. Pages Choiesies* (1909), cujos textos introdutórios foram decisivos no quadro da receção de Sade pelas Vanguardas históricas, fixando a designação polémica de *Divin Marquis* e oferecendo uma panorâmica rigorosa das publicações de Sade e do seu contributo nos âmbitos da moral, da filosofia e da literatura.

Essas antologias, que deram a conhecer autores como Théophile de Viau e Cyrano de Bergerac, completam o pioneirismo crítico de René Grousset (“Étude sur la société des libertins au XVIIe siècle”, 1886), primeiro autor a dedicar atenção demorada aos libertinos de Seiscentos no percurso que conduz da turbulenta herança das principais cisões que os séculos XV e XVI haviam oferecido ao panorama mental do Ocidente ao fértil ambiente das Luzes setecentistas, marcadas pelo triunfo da crítica como mecanismo de discussão abrangente das concepções do Homem a respeito de si próprio e acerca do mundo por si sucessivamente construído como cultura. Também no fim do século XIX, devem assinalar-se ainda o extenso volume *Les Libertins en France au XVIIe siècle*, de F. T. Perrens, no qual se analisou o contexto europeu que, surgindo com o Renascimento, deu origem ao inquérito libertino. Perrens insistiu na crítica à imprecisão com que o termo fora utilizado ainda no século XVII, mas sobretudo nos dois séculos subsequentes, propiciando a diluição dos seus contributos para a emergência de uma nova perspetiva acerca do Homem e da sua relação com a Verdade. Também Pierre Brun dedicou um capítulo aos libertinos na sua visão panorâmica do século XVII francês, *Autour du Dix-Septième Siècle* (1901).

Devem ainda ser assinalados, nas primeiras décadas do século XX, dois contributos que introduzem as primeiras interpretações da libertinagem como uma tradição com contornos particulares, surgidos no decurso do Renascimento e identificáveis em contextos muito diversos:

- 1) a antologia *L'Oeuvre Libertine des Poètes du XIXe siècle* (1910), de Germain Amplecas, na qual se procedeu a uma ampla recolha de obras de autores como Alfred de Musset, Barbey d'Aurevilly, Victor Hugo, Théophile Gautier, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé ou Paul Verlaine, constituindo a libertinagem, nas palavras do próprio, uma componente fundamental, dando resposta a uma conceção específica da expressão literária: “(...)des poètes, et non des moindres, ont pensé et pensent que l'on peut nommer les choses naturelles par leur nom, qu'il n'y a pas deux libertés, pas plus qu'il n'y a deux arts” (Amplecas, 1910: 2);
- 2) a abordagem de J. Roger Charbonnel inaugurando, em 1917, uma perspetiva sobre as repercussões do pensamento de autores italianos como Vanini, Pomponazzi ou Giordano Bruno no percurso europeu das ideias libertinas (*La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*).

O estudo que, contudo, funda o percurso em que assentam os desenvolvimentos contemporâneos da abordagem ao fenómeno libertino é a dissertação de René Pintard, *Le Libertinage Érudit dans la Première Moitié du XVIIe siècle* (1943). Embora analisando essencialmente autores seiscentistas, esta obra contribuiu decisivamente para a discussão em torno da importância do inquérito libertino no quadro da emergência de uma nova conceção do Homem e das suas circunstâncias. A reflexão de Pintard tem sido, nas últimas décadas, o ponto de partida para uma progressiva extensão das interrogações quanto ao lugar da libertinagem de Seiscentos nos âmbitos da filosofia e da literatura.

Na tese de Pintard, não só a designação *libertinage érudit* foi pela primeira vez sugerida e consolidada criticamente, como também se discutiram questões basilares nas investigações subsequentes: as origens modernas do pensamento libertino, em torno do Renascimento e segundo a influência do ensaísmo montaigniano, a relação entre o ceticismo libertino e o tratamento experimental da identidade, a relação polémica dos libertinos com os padrões socialmente estabelecidos ou a forte presença da crítica e da reflexão metadiscursiva nas obras libertinas. O grupo de autores estudados por esta dissertação, como Pierre Charron e o grupo formado por La Mothe Le Vayer, Guy Patin

e Gabriel Naudé, assim como a terminologia utilizada por Pintard para os distinguir de outras personalidades seiscentistas consideradas libertinas, continuam a sustentar uma linha de investigação em torno da libertinagem que contempla também a reedição das principais obras desses autores e dos seus grandes críticos, como François Garasse.

Deve salientar-se que, apesar da sua crescente extensão, a bibliografia dedicada ao estudo da libertinagem, nas suas diversas facetas, é ainda muito focada num contexto essencialmente francês, tocando problemas que transcendem o escopo desta dissertação, como o esclarecimento do diálogo entre os libertinos e os mais relevantes historiadores e filósofos do seu tempo (com grande destaque para os casos de Pierre Bayle e de Espinosa e para a interação entre os ideais libertinos e as obras dos Enciclopedistas, no século XVIII) ou o seu impacto ao nível do desenvolvimento das ideias políticas no Ocidente, da implementação da *raison d'état* de Richelieu ao triunfo do capitalismo e da sociedade burguesa, assuntos estudados por alguns autores, de que destacamos Sérgio Zoli (*Dall'Europa Libertina all'Europa Illuminista: stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei lumi; alle origini del laicismo e dell'illuminismo*, 1997) e Juan Velarde Fuentes (*El Libertino y el Nacimiento del Capitalismo*, 2006).

Antoine Adam, que em 1935 contribuíra para deslocar Théophile de Viau do restrito plano do deboche, lendo-o em função da liberdade do pensamento (*Théophile de Viau et la Libre Pensée Française en 1620*), segue, em 1964, o trabalho de Pintard na antologia *Les Libertins au XVIIe Siècle*, lembrando, contudo, que, apesar da necessidade de distinguir “le libertinage scandaleux” e “le libertinage érudit”, os dois planos se encontravam muito próximos, não devendo ignorar-se os vasos comunicantes estabelecidos entre autores conotados com os dois domínios. Na antologia de Adam, os autores abordados por Pintard (Le Vayer, Naudé, Patin) são apresentados no mesmo contexto daqueles aos quais a sua tese não dedicou importância (Viau, Cyrano de Bergerac ou Saint-Evremond, entre outros), dando a ver a pluralidade do inquérito libertino e sobretudo a persistência das suas propostas no decorrer do século XVIII, algo que também defenderia no estudo *Le Mouvement Philosophique dans la Première Moitié du XVIIIe siècle* (1967).

Ao longo das décadas de 70 e de 80, a reflexão a respeito da persistência histórica da figura do libertino conduziu a estudos em torno da emergência do termo e dos seus tópicos fundamentais ainda no século XVI, devendo assinalar-se: o volume coletivo *Aspects du Libertinisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, 1974, de que destacamos o ensaio “Libertins,

Libertinisme et Libertinage au XVI<sup>e</sup> siècle”, de Jean-Claude Margolin, central também na discussão das diferenças entre personalidades libertinas, questões filosóficas libertinas e manifestações concretas de libertinagem; o ensaio “‘Libertins’ et ‘épicuriens’. Aspects de l’irréligion au XVI<sup>e</sup> siècle”, de Jean Wirth, 1977; e o influente, embora, quanto a nós, pouco preciso, estudo de Louise Godard de Donville sobre o papel dos polémicos escritos apologéticos na construção da figura do libertino, *Le Libertin des Origines à 1665: Un Produit des Apologètes*, 1989).

São também dessa época estudos que consideramos fundamentais, como:

- 1) *Libertinage et Révolution*, de Péter Nagy (1975), no qual se analisam sinteticamente as diversas etapas do conceito e se equaciona a libertinagem como um fenómeno cíclico, por vezes aparentemente silenciado ou ultrapassado, mas retomado em momentos centrais da evolução do pensamento ocidental, contribuindo decisivamente para a exposição crítica de novas correntes de pensamento destinadas a substituir o paradigma estabelecido por uma nova visão do mundo, à qual o pensamento libertino voltará a contrapor-se;
- 2) *The History of Skepticism*, de Richard Popkin (1979), que, até 2003, conheceu sucessivas reedições ampliadas, concedendo uma crescente importância ao percurso das ideias libertinas devedoras do ensaísmo montaigniano na construção ideológica do pensamento moderno no Ocidente, por exemplo ao nível das repercussões do pensamento libertino na idealização do *cogito* cartesiano;
- 3) os estudos de Sergio Bertelli em torno da projecção do pensamento libertino na Europa dos séculos XVII e XVIII, cujo ponto mais alto se encontra no extenso *Il Libertinismo in Europa*, por si coordenado (1980), com importantes repercussões nos contributos de um outro investigador italiano, Sergio Zoli, que, em *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo* (1989) e em *Dall’Europa libertina all’Europa illuminista. Stato laico e « Oriente » libertino nella politica e nella cultura dell’età dell’assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi* (1997);
- 4) o panorama eloquente de Leszek Kochakowicz na *Enciclopédia Einaudi*, conferindo à emergência da figura do libertino um relevo decisivo na construção do indivíduo moderno, também ao nível da autonomia intelectual e autoral (“Libertino”, 1987).

Dada a proliferação de investigações desenvolvidas nas últimas décadas, com maior destaque para o contexto de Seiscentos e os seus profundos impactos na consolidação de uma verdadeira linhagem libertina inscrita na receção idiossincrática das mais diversas tradições culturais, passaremos a salientar as vias que nos parecem mais produtivas e os autores mais representativos da perspetiva de reflexão assumida neste trabalho.

No que concerne à discussão do vocabulário introduzido por René Pintard, sobretudo ao nível do contraponto entre a *libertinage érudit* e a *libertinage des moeurs*, devem salientar-se os contributos de Françoise Charles-Daubert (*Les Libertins en France au XVIIe siècle*, 1998), de Christophe Girerd (*Les Libertins au XVIIe Siècle*, 2007, e *Sagesse Libertine*, 2007, obras que oferecem também antologias relevantes de textos libertinos) e de Michel Onfray (*Les Libertins Baroques: Contre-Histoire de la Philosophie t.3*, 2007).

Daubert, Girerd e Onfray acentuam as limitações das categorias de Pintard, sobretudo ao nível do artificialismo com que a sua tese isola grupos e comportamentos contemporâneos e procede à recusa de uma visão global sobre a libertinagem, considerando Girerd que a verdadeira sabedoria libertina depende tanto da recuperação e desenvolvimento de uma linhagem idiossincrática como do questionamento aos costumes vigentes, conceção que acompanhamos.

Onfray introduz uma nova etiqueta classificadora, lembrando a importância do momento histórico que vai do Renascimento ao Barroco, para considerar a libertinagem de Seiscentos uma herança do ambiente barroco com impacto em toda a cultura europeia moderna, desde logo em Descartes e Espinosa. A importância conferida pelos quatro autores ao diálogo libertino com o seu próprio tempo e à interpretação da sua civilização como mais uma evidência do labor incessante da mente humana é um suporte fundamental da nossa perspetiva.

Quanto aos sentidos que o termo conheceu no seu contexto originário, deve ainda mencionar-se *Libertin! Usages d'une Invective au XVI et XVII<sup>e</sup> siècle* (2013), com especial incidência para “L’Idée du Libertin Ramenée à ses Usages”, de Anne Staquet e Thomas Berns.

Devem considerar-se também os contributos que procuraram superar os preconceitos relativos à suposta dispersão dos libertinos e à consequente esterilidade do seu pensamento, optando por defender em contraponto que a constituição da linhagem libertina se deve precisamente à amplitude crítica com que os libertinos procuraram

lidar com os diversos discursos filosóficos e à diversidade que procuraram manter nas várias abordagens possíveis a esse património. Devem mencionar-se, a este respeito, trabalhos de Olivier Bloch (“Les techniques du collage dans la tradition libertine et clandestine”, 2000), de Isabelle Moreau (“Libertinisme et Philosophie”, 2005)<sup>3</sup>, de Jean-Pierre Cavaillé (“Le libertinisme et Philosophie: catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”, 2012) e de Pedro Lomba Falcón (*Márgenes de la Modernidad. Libertinismo y Filosofía en el Siglo XVII*, 2014).

A questão identitária, fulcral para o estudo da sensibilidade libertina como um expoente do discurso performativo e da representação autobiográfica, foi explorada com pertinência sobretudo em estudos votados ao contexto anglo-saxónico, de Genice Ngg (*The Inconstant "I" and the Poetics of Seventeenth-century Libertine Lyrics*, 1996), Cynthia Lowenthal (*Performing Identities on the Restoration Stage*, 2002), Jeremy Webster (*Performing Libertinism in Charles II's Court*, 2005), Christopher Tilmouth (“The Restoration Ethos of Libertinism”, 2007) e James Bryan Hileman (*The Rise of the Libertine Hero on the Restoration Stage*, 2009, cujo primeiro capítulo oferece uma boa síntese da receção e das leituras em torno do assunto desde a década de 60).

Expandindo o escopo no sentido de uma interpretação do percurso histórico do conceito e das suas expressões e impactos antes e depois do século XVII, seguimos Charles Porset (“El Libertinismo y la Secularización de lo Sagrado. Aproximaciones a las Luces”, 1996) e Didier Foucault (*Histoire du Libertinage*, 2010), que entendem o momento seiscentista como ponte entre as origens medievais e renascentistas do inquérito libertino e os seus resultados ao nível do triunfo do Iluminismo. Quanto à recuperação do imaginário libertino pelo século XX, sobretudo no âmbito do percurso das Vanguardas históricas, do Dadaísmo ao Existencialismo e ao Situacionismo, salientamos a aproximação equacionada por Giovanni Lista para caracterizar a singularidade histórica e cultural dos momentos da libertinagem de Seiscentos e de rutura civilizacional representada pela agressão dadaísta (*Dada Libertin & Libertaire*, 2005), assim como os estudos de Sarane Alexandrian (*Les Libérateurs de l'Amour*, 1977, e *Histoire de la Littérature Érotique*, 1995), cujo alcance ultrapassa o domínio da sexualidade que é o seu principal enfoque, e a extensa abordagem de Jean-Paul Sartre a Jean Genet, uma das mais icónicas figuras libertinas no século XX (*Saint*

---

<sup>3</sup> Além de descrever sucintamente os problemas colocados pela singularidade do ângulo de visão libertino, o trabalho de Isabelle Moreau é ainda importante por apresentar um extenso ponto de situação bibliográfico no que respeita às interações entre a libertinagem e os domínios da política, da religião, da moral e da ciência.

*Genet: Comédien et Martyr*, 1952), discutida com pertinência por Georges Bataille (*La Littérature et le Mal*, 1957) e por Susan Sontag (*Against Interpretation*, 1966).

Isabelle Rabineau propôs uma leitura da recuperação dos principais aspetos do discurso e da prática textual libertina por autores novecentistas que, apesar de focar sobretudo a componente romanesca herdada dos romances eróticos e pornográficos de Setecentos, comenta com propriedade o impulso libertino para a conversão da sua experiência vital numa obra literária, aspeto quanto a nós transversal a toda a tradição libertina (*Modernes Libertins*, 1995). Aspeto também predominante na leitura de Pierre Marlière, segundo a qual a libertinagem, nos sentidos do inquérito filosófico e da transgressão circunscrita ao âmbito do ataque aos dogmas religiosos e à moralidade assente em interditos sexuais, é uma constante histórica com raízes greco-latinas e prolongamentos no século XX, com destaque para Philippe Sollers (*Variations sur le Libertinage. Ovide et Sollers*, 2014). O importante volume organizado por Adauto Novaes, *Libertinos, Libertários* (1996) é também devedor da mesma conceção, que partilhamos, na medida em que dedica ensaios aos mais diversos âmbitos do percurso da libertinagem, não ignorando nenhuma das etapas mais representativas e articulando-as em função de uma origem comum e das suas adaptações a diversos contextos, do século XVI ao âmbito do erotismo libertino experienciado no cinema e no mundo eletrónico.

Quanto a Choderlos de Laclos e Donatien Alphonse de Sade, dois autores libertinos que serão tidos em conta na segunda parte desta dissertação, importa-nos uma breve menção à centralidade que ambos ocupam no contexto da libertinagem de Setecentos, suscitando discussão mesmo quando são estrategicamente excluídos de obras de referência, como *Romans Libertins du XVIIIe siècle*, de Raymond Trousson (1993).

Laclos tem sido gradualmente reconhecido como o mais significativo representante de uma literatura destinada a expor e questionar os meandros da sociedade típica do *Ancien Régime*, sobretudo no momento em que a sua decadência começava a ser notória. As suas obras começaram por ter um papel decisivo no modo como a figura do libertino foi apreendida no século XX, sobretudo em função dos estudos de Roger Vailland (*Esquisse pour un Portrait du Vrai Libertin*, 1946, e *Laclos par lui-même*, 1953), que confinaram a experiência libertina ao domínio da sexualidade e dos jogos de sedução em sociedade. Os estudos mais recentes em torno de *Les Liaisons Dangereuses* (1782) têm incidido sobre os processos utilizados por Laclos no sentido de compor um



romance epistolográfico através do qual poderia questionar-se simultaneamente a sociedade do *Ancien Regime* e a mundividência libertina (*Choderlos de Laclos, «Les Liaisons Dangereuses»: Pastiches et Ironie*, Béatrice Didier, 1997; *Les Liaisons Dangereuses et la Création Romanesque chez Laclos*, Jean-Luc Seylaz, 1998).

Quanto a Sade, a bibliografia é vasta e tem procurado interrogar os seus contributos em âmbitos tão diversos como o da interação entre a sua biografia e a sua obra, a exploração do seu debate em torno do problema do mal, a forte componente teórica que percorre todos os seus textos e procura dar a conhecer um entendimento do ser humano e das suas circunstâncias face às leis da Natureza ou o seu contributo para a reflexão sobre os limites do conhecimento humano. Para a nossa abordagem, privilegiaremos os estudos pioneiros que debateram o lugar de Sade no âmbito da cultura ocidental, acentuando sobretudo a vertiginosa presença do excesso nas suas interpretações do individualismo humano e da sua irredutível recusa de elos gregários e o modo como através desse excesso os pontos de vista fundamentais da tradição libertina foram apropriados e conduzidos às últimas consequências (*La Littérature et le Mal* (1957), de Georges Bataille, *Sade, Mon Prochain*, de Pierre Klossowski (1947) e *Sade et Réstif de la Bretonne*, de Maurice Blanchot (1986)).

Atentaremos, também, nas considerações de Marcel Hénaff, que, em *Sade, l'Invention du Corps Libertain* (1979), analisa a constituição de uma representação possível do libertino em Sade que se joga ao nível do diálogo entre a escrita e a experiência vital do autor; por seu lado, deve acentuar-se que Fernando Guerreiro estudou o tratamento de Sade ao discurso teórico, dialogando com a tradição literária para edificar o seu próprio projeto autoral, rigorosamente delineado nos seus textos (*Monstros Felizes*, 2000). Importa-nos também sublinhar os escassos contributos que procuraram relacionar Sade com o contexto geral da tradição libertina, como o extenso trabalho de Eliane Robert Moraes, que, em *Lições de Sade* (2011), dedica dois capítulos fundamentais (“Contexto” e “Repercussões”) ao estudo das pontes entre o pensamento libertino anterior a Sade, o diálogo aberto entre a sua obra e as diferentes expressões libertinas setecentistas e os principais rumos da sua releitura crítica.

Merecem ainda menção os estudos de Annie Le Brun (*Soudain un Bloc d'Abîme, Sade*, 1986, introdução à edição das obras completas pela Prévert) e de Pierre Macherey, “Sade, l'Ordre du Désordre” (*À Quoi Pense la Littérature*, 1990), que analisam Sade partindo da complexidade com que este equaciona a interação entre o indivíduo e a norma coletiva e, sobretudo, se concentram nos mecanismos literários a que Sade

recorre para converter em literatura a sua experiência particular. Questões também estudadas, num plano mais abrangente, por Marc André Bernier (*Libertinage et Figures du Savoir: Rhétorique et Roman Libertain dans la France des Lumières (1734-1751)*, 2001).

Deve mencionar-se ainda o plural contributo de Jean-Pierre Cavaillé, o autor que mais ativamente tem contribuído para o estudo do tema de que nos ocupamos. Embora os seus trabalhos incidam sobretudo em autores seiscentistas, a sua perspetiva é transversal, ocupando-se de assuntos centrais na nossa reflexão, como o equilíbrio entre a diversidade identitária pretendida pelos libertinos e a construção de um paradigma comum (*Postures Libertines*, 2011), a problematização da originalidade libertina no âmbito da história das ideias ("Le Libertinisme et Philosophie: Catégorie Historiographique et Usage des Termes dans les Sources", 2010) ou a leitura da negatividade atribuída pela *doxa* ao conceito e aos indivíduos com este conotados ("Pour un usage critique des catégories en histoire", 2012). É também em torno destes assuntos que se tem desenvolvido a sua colaboração em *Les Dossiers du Grihl* (Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire), com destaque para uma riquíssima recolha de fontes bibliográficas ("Bibliographie : Libertinage, libre pensée, irréligion, athéisme, anticléricalisme", em linha: "https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/27https://journals.openedition.org/dossier-sgrihl/632 e https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/622) e para uma exposição dos principais rumos da compreensão contemporânea dos assuntos libertinos ("La polémique anti-libertine et anti-libertaire contemporaine : catholiques, libéraux, libertariens", em linha: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3495>).

A atenção a assuntos relacionados com a libertinagem tem passado por importantes periódicos, como *La Lettre Clandestine* (<https://classiques-garnier.com/la-lettre-clandestine.html>) e *Libertinage et Philosophie à l'Époque Classique (XVIe-XVIIIe siècle)*, dirigida por Antony McKenna e Pierre-François Moreau (<https://classiques-garnier.com/libertinage-et-philosophie-a-l-epoque-classique-xvie-xviii-siecle.html>), e pelas edições de luxo da editora Honoré Champion, cuja coleção *Libre Pensée et Littérature Clandestine*, dirigida por Antony McKenna, exprime o panorama atual da investigação académica votada ao tema.

Em Portugal, os estudos em torno da libertinagem continuam a ser muito pouco significativos, limitando-se a abordagens muito esporádicas à vida e à obra de autores cuja suposta libertinagem constitui um dos mais reconhecíveis esteios conformadores da

sua identidade autoral, como Francisco Xavier de Oliveira, João Anastácio da Cunha, Manuel Maria Barbosa du Bocage ou o autor de que nos ocuparemos, Luiz Pacheco. Os estudos relativos à interpretação do conceito propriamente dito são quase inexistentes, e aqueles que merecem mencionar-se, pela pertinência com que equacionam os malefícios culturais do pouco reconhecimento da tradição libertina em Portugal, não foram devidamente continuados, carecendo de atualização e sobretudo de uma mais cuidada inscrição no quadro da investigação sobre a libertinagem europeia.

Embora mencionada com alguma persistência em estudos dedicados à censura cultural dos séculos XVIII, XIX e XX, nos quais o gradual isolamento de Portugal face ao panorama cultural europeu tem sido devidamente equacionado, a repressão ao pensamento libertino e os seus resultados em termos da conformação de um pensamento dominante avesso ao influxo das suas propostas continua em grande parte por fazer. Continua a faltar-nos uma mais sistemática e complexa revisão crítica do problema identificado por Augusto da Costa Dias na introdução a *O Roubo das Sabinas. Poemas Libertinos*, de Almeida Garrett (1968), na qual se assumia o atraso sociocultural português no confronto com o percurso natural de desenvolvimento das grandes correntes de pensamento modernas e se considerava urgente tornar conhecidas as manifestações em Portugal, desde o século XVII, de um novo humanismo, de signo libertino, em vista do qual o próprio ambiente cultural da segunda metade do século XX poderia repensar-se.

Os únicos trabalhos consistentemente dedicados à exposição da libertinagem como uma constante histórica, implicada na discussão da libertação sexual e da igualdade dos sexos, mas também na crítica sistemática aos padrões vigentes e aos valores fundamentais da *doxa*, e não apenas em função de episódios específicos do percurso histórico português, continuam a ser *A Cartilha do Marialva* (1960), de José Cardoso Pires, com repercussões num estudo de Luiz Costa Lima (“Reconsiderando o Libertino”, 1962) e alguns dos mais importantes textos ensaísticos e ficcionais de Luiz Pacheco, a cujo estudo dedicaremos esta dissertação.

É na esteira desses contributos, e da dinâmica de oposição entre visões do mundo divergentes a que recorrem para pensar a libertinagem e a pertinência da sua recuperação, que quanto a nós devem situar-se, por um lado, os notáveis avanços representados pela revista *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, que, desde 2013, tem estudado assuntos relacionados com o Surrealismo e o Abjeccionismo e com a personalidade libertina de Luiz Pacheco (com destaque para o número quádruplo de

2016, cujos dossiers temáticos dedicados, entre outros, a Bocage e a Sade e à sua receção por Luiz Pacheco constituem peças fundamentais no estudo contemporâneo da libertinagem em Portugal); e, por outro lado, o pioneiro projeto de investigação do CLEPUL (Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa), ainda em curso, que se propôs estudar a construção de identidade negativas no decurso da edificação da cultura portuguesa. Os resultados mais proeminentes desse estudo foram, até ao momento, o livro *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal* (2009), o *Congresso Internacional Culturas em Negativo* (Universidade do Minho, Braga, 2015) e respetivo livro de atas (*Diacrítica Ciências da Literatura*, 30.3, *Dossier Negativos na Literatura*, 2016) e, finalmente, o *Dicionário dos Antis. A Cultura Portuguesa em Negativo* (2018), coordenado por José Eduardo Franco, principal ideólogo do projeto.

Foi nas atas do Congresso de 2015 (“Notas em Torno do Conceito de Libertino: “A Única Real Tradição Viva”, de Ernesto Sampaio”) e em duas entradas do *Dicionário dos Antis* (“Antilibertinismo” e “Libertinos”) que apresentámos aprofundados panoramas da discussão em torno da libertinagem em Portugal, que esta tese procura ter em conta.

## 1.1 Do conceito de Libertino: breve itinerário

O termo “libertino” conheceu, ao longo dos séculos, uma diversidade de sentidos e de interpretações críticas que, ao relacionarem-se com contextos históricos, grupos e indivíduos muito diversos, foram conferindo ao assunto uma diversidade de manifestações assinalável. Dada a pluralidade de âmbitos nos quais o termo foi aplicado e a impossibilidade de abarcar numa única perspetiva os diversos nexos e ramificações aos quais o termo “libertino” foi aplicado, em grande medida para definir e denunciar ideais e comportamentos contrários a uma dada normatividade estabelecida, importamos definir uma via possível para o devido tratamento deste quadro complexo e multifacetado.

Assim, e como defende Peter Nagy, a perceção de que “le libertinage est un sujet trop vaste” acompanha a evidência de que, através de um único termo, cuja etimologia aponta para cisões e contrapontos com ampla densidade histórica, se designaram, desde pelo menos o século XVI, três âmbitos distintos, por vezes no decurso de um mesmo momento: um movimento filosófico, primeiro; uma conduta humana, depois; e, finalmente, já no século XVIII, uma corrente literária cujos conteúdos dialogam com os nexos anteriores.

Como observa Nagy, numa expressão que lhe permite expor o fio condutor em virtude do qual organiza a sua abordagem à literatura libertina de Setecentos, e que adotaremos, a abordagem aos contextos libertinos pode restringir-se aos autores especificamente qualificados como “libertinos” ou atender a uma “libertinage ambient”, com impacto cultural que transcende as personalidades e obras de autores libertinos (Nagy, 1975: 11-12).

É em vista dessa ambiência “libertina”, plasmada numa comum pulsão questionadora com implicações no modo como decorreram movimentos essenciais no devir histórico do Ocidente, que nos posicionaremos no decurso desta dissertação. Para o efeito, o nosso entendimento do conceito de “libertino” procurará circunscrever-se aos aspetos que, perdurando nas diversas etapas nas quais o termo foi aplicado para designar correntes de ideias, personalidades e grupos com características distintas entre si, permitem pensar a figura do “libertino” como uma *constante histórica*, passível de ser apropriada por autores que, como Luiz Pacheco, recorrem a diferentes contextos do

devir libertino para constituírem uma linhagem particular, com a qual tendem a identificar-se.

Esta abordagem implica a consciência de duas questões relevantes, propostas por Jean-Claude Margolin:

1. uma reflexão adequada acerca do (s) sentido (s) do termo “libertino” e de outros dele derivados acarreta, para cada uma das etapas percorridas, a consideração de diversos domínios do saber, essenciais no estudo das mentalidades ao nível da psicologia social, dos costumes vigentes, dos preconceitos ideológicos quotidianamente veiculados ou, em geral, da configuração e disputa dos paradigmas filosóficos, da história das religiões e das categorias literárias;
2. uma leitura das manifestações que tendem a considerar-se, ou a serem consideradas, “libertinas” deve atender a elementos de continuidade e divergência. Se, por um lado, os contextos designados por um mesmo vocábulo são muito distintos uns dos outros, por outro, a persistência dessa identificação implica determinadas constantes reconhecíveis em todos esses momentos (Margolin, 1974: 1)<sup>4</sup>.

Tendo presente esta dupla questão, optámos por pensar a pluralidade móvel dos vestígios da figura do “libertino” de acordo com alguns tópicos reconhecíveis, importantes na definição das perspetivas de Luiz Pacheco a respeito da libertinagem, de que nos ocuparemos na segunda parte da reflexão. Para o efeito, procuraremos, primeiro, expor o essencial do percurso histórico da noção de “libertino”, para, em seguida, conduzirmos a reflexão no sentido de uma compreensão global dos aspetos presentes nas diversas etapas nas quais o conceito foi reatualizado.

Tomando como exemplo a distinção a que recorre Eugénio d’Ors para equacionar os sentidos substantivo e adjetivo da noção de Barroco, compreenderemos a sensibilidade libertina como uma *constante histórica*, de acordo com os seguintes pressupostos, introduzidos por d’Ors (d’Ors, 1990: 57-114):

---

<sup>4</sup> Importa-nos reter, dada a proximidade entre as suas conclusões e a abordagem que adotaremos neste trabalho, os âmbitos convocados por Jean-Claude Margolin para a sua leitura: “Entre le traité de Calvin «Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins», les écrits de Gabriel Naudé, de La Mothe Le Vayer et autres «libertins érudits du XVIIe siècle», le personnage de Don Juan sous diverses incarnations, les héros de Sade ou ceux des *Liaisons dangereuses*, l’ingénue libertine de Colette et de nombreux personnages de notre littérature ou de notre filmothèque contemporaines, des éléments de continuité et des divergences profondes seraient à noter concernant l’emploi du même vocable” (Margolin, 1974: 1).

- 1) alguns conceitos tornam-se operativos a partir do momento em que se reconhecem, não apenas como *regiões* circunscritas de sentido histórico ou geográfico (como uma época ou um estilo específico), mas como *sínteses eficientes*, em torno das quais se orientam elementos distantes, por um lado, e se estabelecem contrapontos relativamente a elementos próximos ou contíguos, por outro. É tendo em conta esta dicotomia que interpretamos o conceito de “libertino” não como uma manifestação ambientada num dos contextos históricos particulares – por exemplo o século XVII dos *libertins érudits* ou o momento setecentista dos romances ditos licenciosos –, mas como uma disposição intelectual flexível<sup>5</sup>;
- 2) uma “constante histórica” acarreta, deste modo, a compreensão dos *vasos comunicantes que orientam essas aproximações eletivas de natureza supratemporal*, apontando para afinidades eletivas entre personalidades, obras e manifestações dissociadas cronologicamente. Deve sublinhar-se, contudo, que esta perspetiva não significa uma neutralização dos diferentes contextos históricos, correspondendo antes a uma “pluralidade uniforme” constituída por diferentes modelações de uma experiência comum, conforme vivida em diferentes quadros de contingência;
- 3) a oposição subjacente ao contraste entre um pensamento focado em regiões com fronteiras rígidas e uma perspetiva que se concentra em sistemas supratemporais relaciona-se com o choque entre duas mundividências: a) a que se orienta em função de “estilos históricos”, valorizando as tradições e uma certa passividade repetitiva, essencial à instituição de modelos entendidos como pilares fundamentais da cultura vigente; b) a que pressupõe “estilos de cultura”, apontando para a coabitação de diferentes heranças culturais, que podem ser retomadas a qualquer momento, de acordo com um espírito de diálogo do qual derivam a renovação criativa do já existente e o emergir dinâmico da novidade.

---

<sup>5</sup> Um dos exemplos mais radicais desta tendência para interpretar a postura libertina como uma constante histórica com vasta amplitude operativa pode ler-se em Etienne, que, recusando as habituais leituras que remetem o conceito ora para um determinado momento histórico – os séculos XVII e XVIII – ora para um contexto geográfico específico – a Europa, particularmente o espaço francófono –, atenta na necessidade de o escopo do conceito ser ampliado no sentido de abarcar uma série de outras conjunturas nas quais a oposição entre o autoritarismo e a reivindicação da liberdade adquire particular espessura. Etienne recorre a exemplos que vão da China do século III ao regime estalinista, chegando a considerar que, no momento em que emergiram, os ideais cristãos poderiam ser considerados subversivos, revolucionários e, nessa medida, libertinos (Etienne, 1975: 122-127).

Encontramo-nos, deste modo, perante aquilo que Philippe Hamon descreveu como o imperativo de decidir entre os pontos de vista habitualmente seguidos pela tradição crítica, que opta por abordar um momento específico, mais expressivo e paradigmático da sua estética, e a perspetivação de uma sensibilidade recorrente, emergindo ciclicamente com diferentes modelações a partir de um mesmo núcleo de elementos fundamentais. Hamon descreve esse núcleo como um modelo virtual de discursos, ao qual vai sendo conferida uma dimensão supratemporal, constituída, simultaneamente, de dados invariantes e de *nuances* que determinam a sua incorporação no escopo de uma continuidade de sentido (s), mesmo quando esta pareça coincidir no essencial com um contexto arquetípico mais reconhecível (cf. Hamon, 1982, em particular 126-132).

No que concerne à libertinagem, esta perspetiva justifica-se na medida em que, como acentua Pierre Marlière, as diferentes circunstâncias nas quais o conceito foi reintroduzido e aplicado fazem com que, em certa medida, se torne redutora a aplicação do termo apenas a uma determinada etapa, na qual se encontram alguns aspetos fundamentais, mas não a totalidade dos seus desdobramentos históricos. A libertinagem, segundo Marlière, impõe a demarcação de um pilar de leitura suficientemente amplo para permitir que se aproximem, de um modo consequente, autores que, no seu entendimento, vão de Ovídio a Philippe Sollers:

Toutefois, des auteurs comme Ovide et Sollers nous invitent au contraire à voir dans le libertinage une éthique du corps et de l'esprit qui repose sur un fonds commun de principes, que chaque libertin, lui-même inscrit dans un temps historique, coule dans le moule de sa propre excellence. Ces principes se concentrent autour de l'idée de liberté, qui en est le fonds matriciel (Marlière, 2014: 17-18).

Com efeito, e dado que a discussão que nos interessa convocar remete para as manifestações de estar no mundo do sujeito libertino, sublinhando a autonomia da sua existência num momento historicamente localizado, assim como as interações supratemporais com aqueles que com ele partilham uma compreensão da liberdade também direcionada para a afirmação da autonomia crítica, procuraremos desenvolver a nossa leitura:

- 1) equacionando, por um lado, o conceito de libertino à luz do domínio da temporalidade, na medida em que a identidade dos indivíduos que, em cada momento, tendem a ser designados como libertinos está intimamente relacionada com os padrões culturais a que o sujeito individual responde, derivando, desse



modo, da *endoxa* em vigor e dos pilares que permitem a sua instituição e veiculação<sup>6</sup>;

- 2) expondo, por outro lado, a noção de “linhagem libertina” como persistência de um mesmo olhar especulativo, reagindo através de manifestações diversas aos excessos dogmáticos impostos pela tradição. O discurso libertino posiciona-se, nesta medida, como um contraponto que, fazendo face a diferentes expressões da *doxa*, tende a desempenhar o papel de inquérito persistente às formulações consolidadas que norteiam as diversas sociedades, a partir do momento em que a pacificação cultural tende a dar como definitivos e intocáveis os seus pressupostos fundamentais. É em função dessa persistência num pendor que reconhece o funcionamento habitual dos agregados humanos, constituídos em torno de sistemas de valores comuns, mas que se situa num espaço distanciado de observação, que o sujeito libertino é percebido como heterodoxo, despertando a suspeita coletiva. A identidade libertina emerge precisamente da crítica aos procedimentos constitutivos do discurso da *doxa* e da reivindicação do espaço necessário para que se desenvolva um pensamento alternativo, marcado pela consciência de que os vários padrões culturais correspondem a artefactos nos quais, em etapas sucessivas do seu percurso, ou paralelamente no convívio entre as várias civilizações, o imaginário humano se foi repercutindo e conformando.

---

<sup>6</sup> Nesta reflexão, recorremos à terminologia proposta por Roland Barthes, a que voltaremos adiante, para equacionarmos mais amplamente a cisão entre o discurso libertino e a tendência universalizante dos vocabulários consolidados pela tradição. Em síntese, importa-nos clarificar que entendemos a *doxa* como “a opinião corrente, o sentido repetido”, os mecanismos que o discurso convencional utiliza para petrificar o conhecimento, impondo a continuidade permanente dos mesmos pontos de vista e procurando capturar todas as manifestações de vitalidade que procuram escapar à suposta naturalidade das evidências culturalmente construídas e que adquirem gradualmente o estatuto de verdades absolutas e eternas (Barthes, 2009: 148). Por sua vez, e permitindo distinguir o discurso dominante da *doxa* dos vocabulários alternativos, a *endoxa* constitui o conjunto de saberes comumente aceites, sobretudo na medida em que tendem a derivar das propostas daqueles que a tradição impôs como fontes primordiais da sabedoria. Assim, e segundo Barthes, o apelo da opinião corrente, que visa neutralizar as surpresas inerentes à contingência, é aquele que estrutura a sociedade, com os seus preconceitos, referências culturais e mitologias particulares, correspondendo a *heterodoxia*, precisamente, ao desenvolvimento de paradigmas alternativos (*Idem*, 1999: 131-132). A nossa abordagem segue de perto a noção, produtivamente estudada por José Eduardo Franco, de que uma das características mais fortemente implicadas no desenvolvimento identitário das sociedades humanas é a tendência para uma “cultura de combate (...) ordenada por uma ortodoxia, por um determinado modelo de vida social e de vida religiosa, típico de sociedades fechadas sustentadas por fortes laços de fidelidade à ideia/sentimento de nação, de instituição, de grupo, de corrente político-ideológica que pautam mundividências estritas que configuram leituras fixistas da realidade. Essas leituras consolidaram uma cultura reactiva de intolerância e de exclusão do diferente, que parte de um processo ideológico de demonização do outro. (...) a verdade particular é afirmada e imposta como verdade universal, sendo este um dos vectores doutrinários que sustentam a tirania da intolerância” (Franco, 2009: 16). A figura do libertino ocupa, nesta medida, um lugar decisivo, na medida em que os seus desdobramentos lhe permitem ser entendido como uma espécie de identidade negativa por excelência, visando permanentemente romper as estruturas ideológicas responsáveis pelas várias “leituras fixistas da realidade”.

No nosso ponto de vista, o pensamento libertino corresponde à forma privilegiada da reação ao ideal historicista destinado a consagrar códigos de valores definitivos, e que se encontra, por natureza, em dissonância relativamente ao espírito sistemático subjacente aos diferentes programas doutrinários de natureza religiosa, filosófica, política, moral ou estética.

Não se revendo nos diferentes discursos teleológicos veiculados pelos vários sistemas normativos privilegiados em cada etapa do percurso histórico do Ocidente, o sujeito libertino procura traçar para si um percurso autónomo, reproduzindo o movimento dinâmico e flexível do próprio devir existencial. No gesto com que assume a autonomia crítica como valor fundamental, o libertino reage conscientemente aos valores estabelecidos, optando por questionar os seus fundamentos e a pretensão universalista subjacente à mundividência totalizante a que dão forma. À exemplaridade histórica preconizada pelo discurso da *doxa*, o ponto de vista heterodoxo dos libertinos opõe a adoção da própria Natureza como modelo, na medida em que é na incerteza contingente das leis naturais que mais amplamente se encontra espelhado o dinamismo subjacente à condição humana.

Se é verdade que algumas destas características podem ser utilizadas para classificar outras atitudes que não pertencem necessariamente ao contexto estrito da tradição libertina<sup>7</sup>, defendemos que é na conjugação entre o exercício de uma razão crítica, destinada colocar em causa as verdades estabelecidas, a aceitação contingente da finitude humana e o modo como decorrem implicações desse pendor autonomizador no desenvolvimento de uma identidade pessoal essencialmente autopoietica que se evidencia uma reação tipicamente libertina aos vários discursos ideológicos disponíveis. Enquanto *constante histórica*, a mundividência libertina passa pela articulação desses pressupostos para culminar na afirmação da existência como espetáculo experimental, ciente do seu contínuo devir e, nessa medida, suficientemente cioso da sua autonomia para recusar os limites impostos pelo estabelecido.

---

<sup>7</sup> Ao recorrermos ao conceito de “tradição”, estamos a recuperar o essencial da proposta de T. S. Eliot, nos aspetos em que esta aponta para a constituição de um diálogo entre diferentes momentos históricos a partir do reconhecimento da importância histórica de precursores. Esta formação de vasos comunicantes implica um amplo conhecimento dos grandes criadores do passado, apontando ao mesmo tempo para a necessidade de o indivíduo se integrar singularmente relativamente a eles, através de modificações atualizadoras de uma ordem pré-existente. Neste sentido, nenhum conjunto – por exemplo o que respeita a um cânone ou a uma tradição literária – pode considerar-se fechado enquanto persistirem novas integrações que só o são na medida em que se autonomizam no contexto em contínua transfiguração da sua própria cultura (Eliot, 1997: 19-26).

Em síntese, no decurso da primeira parte deste trabalho, procuraremos explorar os aspetos do conceito de libertino essenciais ao ponto de vista defendido nesta dissertação, de acordo com o seguinte itinerário:

- 1) começaremos por traçar um breve percurso dos contextos fundamentais nos quais o termo foi retomado, tendo em conta os dois planos mais persistentes: o *plano da libertinagem do espírito*, mais presente no decorrer do século XVII, em interação com as perspetivas filosóficas de um conjunto de eruditos que, não dando origem a qualquer escola, teoria do conhecimento ou paradigma epistemológico comum, se foram ocupando de um plural questionamento dos paradigmas fundamentais da cultura do seu tempo; o *plano da libertinagem dos costumes*, que, emergindo em França a propósito de poetas de Seiscentos como Théophile de Viau e em Inglaterra em torno de dramaturgos do período da Restauração, alcançou particular relevo no século XVIII, em virtude de uma literatura romanesca que terá conhecido, porventura, o seu ápice nas obras de Laclos e de Sade. São estas duas vertentes que, apesar do predomínio da segunda no imaginário coletivo a partir do século XVIII, se encontrarão implicadas na recuperação da linhagem libertina a partir de finais do século XIX, como procuraremos demonstrar, no sentido de introduzirmos o momento das Vanguardas históricas, em geral, e do Surrealismo, em particular, no escopo desta dissertação;
- 2) depois de salientarmos as etapas fundamentais do percurso histórico do conceito, procuraremos ter em conta os aspetos transversais, que permitem inscrever a figura do libertino num espaço de continuidade direccionado ao questionamento do fenómeno humano nas suas diversas potencialidades. Neste segundo momento, procuraremos assinalar a importância de um amplo e contínuo inquérito epistemológico no quadro da linhagem libertina, conduzindo a reflexão no sentido de definir os núcleos em resultado dos quais ocorreu a preservação de uma certa identidade libertina, implicada, na expressão de Manuel Gusmão, num “processo de transporte no tempo ou de travessia dos tempos, reactivado em diversos presentes”, ao abrigo de um movimento transhistórico no qual se operou um questionamento das vias de “configuração histórica do humano” no jogo entre sujeitos singulares e os respetivos contextos e culturas em si “uma modalidade do «histórico»” (Gusmão, 2001: 207) e, também segundo Gusmão, o universo específico da literatura se deu a ver na complexidade de “une

opération historique, à la fois constante et changeante, une opération qui comporte elle-même l'oubli, le retour de l'oublié, l'intermittence, et le mouvement des contours et des contenus de cette 'présence'" (Gusmão, 1990: 209).

Importa-nos, contudo, expor um breve percurso dos estudos sobre o tema da libertinagem, sobretudo tendo em vista aqueles que mais contribuíram para o desenvolvimento da nossa reflexão, salientando também a escassez da investigação em torno do assunto desenvolvida em Portugal. Pela sua singularidade, faremos novamente menção a alguns dos estudos já referidos, antecipando também os autores e vias de leitura fundamentais de que partiremos para a exposição do breve itinerário das manifestações do conceito de libertino.

### 1.1.1 O Libertino nos séculos XVI e XVII: génese e definição

Neste breve itinerário do conceito de libertino, começaremos por ter em consideração a origem etimológica do termo, assim como o emergir de algumas diferenças entre as conotações clássicas e o modo como a noção será readaptada ao complexo contexto de transição entre os séculos XVI e XVII.

Atentaremos, em seguida, na primeira menção significativa a personalidades libertinas, os autores seiscentistas designados pela tradição crítica como *libertins érudits*, na esteira da designação cunhada por René Pintard, tendo em conta três questões fundamentais:

- 1) a repercussão das perspectivas de Montaigne a respeito do ser humano na obra do seu amigo Pierre Charron, autor do *De la Sagesse* (1601), livro fulcral no desenvolvimento tanto da ideologia dos *libertins érudits* como dos discursos apologéticos da Contra-Reforma francesa;
- 2) a forte presença da consciência da ficcionalidade inerente à experiência vital humana, entendida como um teatro dinâmico no qual os indivíduos edificam a sua identidade singular, no âmbito de uma relação complexa com os demais indivíduos. É nesse sentido que deverá integrar-se o desenvolvimento, na obra de La Mothe Le Vayer, do ideal de superioridade intelectual dos “espíritos fortes”, consistindo num contraponto identitário relativamente às multidões consagradas à manutenção dos pressupostos delineados pela tradição;
- 3) finalmente, a violenta resposta de François Garasse, que, na sua *La Doctrine Curieuse* (1623-24), aglutinou ideias e comportamentos relativos a personalidades muito distintas, procurando, desse modo, produzir um arquétipo híbrido. Os pontos de vista de Garasse constituem a base de uma influente interpretação das identidades ditas libertinas, cujos pressupostos perduraram no decorrer dos séculos XVII e XVIII, tendo, inclusive, ressonância no modo como o ambiente da libertinagem de Seiscentos foi lida na segunda metade do século XIX.

#### *Da Etimologia e Ambiguidade do Termo “Libertino”*

A origem etimológica do termo “libertino” remonta ao contexto jurídico do Império Romano, descrevendo a condição do escravo ao qual era concedida liberdade.

Na sua origem, o termo era um adjetivo, acompanhando normalmente o substantivo “homem” ou um dos seus sinónimos. É importante reter que, desde a sua origem, o termo se encontra diretamente implicado na discussão de questões identitárias, remetendo para uma situação excecional e ambígua no que concerne à discussão do alcance e dos limites da experiência social e individual da liberdade.

Como acentua Jean-Claude Margolin, o termo encontra-se em direta correlação com as diversas expressões implicadas no entendimento da liberdade, conforme percebida em Roma. Derivando do substantivo masculino *liber* (homem livre), o termo *libertinus* remete para uma forma específica de perceber o conjunto dos homens livres – o *libertinus* é alguém que adquiriu a liberdade (*liberatus*) – e, nessa medida, situa-se entre a condição servil do escravo e o estatuto de homem independente, situação alheia ao *ingenuus*, indivíduo que nasceu livre e que, desse modo, deteve sempre a liberdade, não gozando, como o *libertinus*, de uma importante transfiguração da sua experiência identitária, sobretudo no que respeita à interação com os demais, em sociedade (Margolin, 1974: 2). A experiência libertina era, desde logo, singularmente marginal. Mantendo as máculas morais e mentais associadas ao seu anterior estatuto de escravos, os *libertini* encontravam-se numa verdadeira encruzilhada identitária, potenciada pelo seu contraste relativamente a uma sociedade estruturada em torno de valores comumente aceites, nomeadamente os que presidem à naturalização das desigualdades inerentes à delimitação das categorias de escravo, *libertinus* e *ingenuus*<sup>8</sup>.

A nosso ver, o sentido moderno do termo recupera traços relevantes deste enquadramento, nomeadamente a interligação entre uma excêntrica ideia de libertação e o choque com a sociedade em que se integram os que são pejorativamente designados como libertinos. Acrescenta-se, contudo, um aspeto fundamental: a deliberada vontade do indivíduo, cujo ímpeto passa não apenas pela libertação, mas também pela consciente necessidade de diferir do contexto em que se encontra inserido, seja este o de origem ou não. O núcleo fundamental da designação deixa de ser um determinado estatuto social e uma forma específica de integrar a realidade económica da cidade para

---

<sup>8</sup> Esta situação tornava-se mais evidente na medida em que o gesto de que dependia a sua libertação era sempre da responsabilidade do anterior *dominus* – mestre ou dono –, conduzindo a que, em muitos casos, permanecesse um vínculo expresso no facto de também o *dominus* adquirir uma nova designação, a de *patronus* (cf. Duff, 1958: 50-51). Segundo Henrik Mouritsen, a categoria chegou a contemplar dois termos – “‘libertus’ indicated the freedman’s position in relation to his patron and ‘libertinus’ his public status” (Mouritsen, 2011: 36, n. 3); a delicada situação dos libertinos em sociedade, como assinala Jean Andreau, deve-se ao facto de se encontrarem, tipicamente, num estado de isolamento total, potenciado tanto pela desconfiança social para com os antigos escravos como pelo facto de a proveniência muito diversa dos escravos dificultar a constituição de pontos de vista convergentes (cf. Andreau, 1992: 151).

adquirir, primeiro, um sentido intelectual e, depois, implicações em termos de divergência relativamente aos costumes estabelecidos.

De acordo com Didier Foucault, essa consciência começa a definir-se, embora ainda de modo disperso, em núcleos anteriores ao século XVI, de que são exemplos os goliardos, jovens poetas com ligações à Igreja que, no decorrer dos séculos XII e XIII, deambularam pelo centro da Europa com uma atitude deliberadamente heterodoxa e paródica. A *art de vivre* dos goliardos afirmou-se pela apologia de uma forma de entender a existência distinta quer dos excessos dogmáticos da mundividência cristã, quer do imaginário cavaleiresco ligado ao amor cortês. Essa atitude conduziu-os a classificarem-se, muitas vezes, como *libertini* ou *affranchis*, numa remissão deliberada para a terminologia romana, muito presente, ainda, no quotidiano europeu medieval (cf. Foucault, 2007: 15-40)<sup>9</sup>.

### *Os domínios fundamentais da libertinagem*

É em função dessa gradual conotação com a heterodoxia e a divergência que, a partir do século XVI, os termos “libertino” e “libertinagem” são colocados ao serviço da designação de dois domínios fundamentais, nos quais a excentricidade da sensibilidade libertina mais amplamente se manifesta:

- 1) num primeiro momento, articulando-se com a generalizada transição intelectual resultante do ambiente de crise experienciado no decurso do século XVI, em vista do qual se processou uma gradual erosão dos pilares nos quais assentava a

---

<sup>9</sup> Como depreende Margolin, é no tipo de preconceito que a sociedade sente ao lidar com os indivíduos classificados como libertinos que deve encontrar-se a base para a transição de sentidos a que fazemos menção. Se no contexto romano o *libertus* ou *libertinus* era encarado negativamente pela sua condição prévia – o contraste relativamente aos demais encontra-se no facto de ter sido previamente um escravo e de essa circunstância motivar desconfianças por parte dos que haviam sido sempre homens livres –, com os goliardos inaugura-se uma nova experiência, na qual a divergência nasce no momento da aquisição do tipo de liberdade de que os libertinos se reivindicam, permitindo-lhes destacar-se de uma situação comum, adquirindo uma mácula que não possuía até então: “En effet, si le *libertus* ou l’homme *libertinus* romain était généralement méprisé ou tenu à l’écart par les patriciens, ce n’était pas en raison de sa situation d’*homme libre*, mais bien parce qu’il était un ancien esclave, parce qu’on continuait à voir en lui l’être dépendant qu’il avait été. Au contraire, ici, c’est précisément cette liberté ou cette libération qui fait l’enjeu du débat ou de la polémique: le libertin est l’homme qui a rompu volontairement les liens qui l’attachaient à le vrai foi, l’homme qui s’est libéré d’une fidélité à Dieu et à l’Eglise, donc qui a trahi une cause sacrée”. Segundo Margolin, é em torno desta questão que devem situar-se as diferentes formas de compreender a importância conferida à divergência como suporte da demarcação do livre pensamento como base de uma categoria sociológica distinta. A articulação entre o conhecimento, os diversos usos da razão e as diferentes categorias de seres humanos encontra-se presente num percurso que vai de Calvino a Kant, acompanhando o debate acerca da realidade antropológica do ser humano (Margolin, 1974: 3-8).

mundividência do Ocidente, a expressão é relacionada com posicionamentos de ordem intelectual. Se num primeiro momento a problemática libertina convoca, no essencial, o aceso debate em torno dos dogmas da mundividência católica, reforçado pelas polémicas derivadas do emergir das confissões protestantes e dos primeiros influxos de pontos de vista deístas e agnósticos e, sobretudo, pelas guerras religiosas que dominaram o século XVI, a deriva intelectual libertina tende a expandir os horizontes da sua crítica, envolvendo gradualmente a totalidade dos fundamentos nos quais assentam os saberes difundidos pela *doxa* e instituições destinadas a propagá-los e a zelar pela manutenção das formas padronizadas de pensar e agir.

- 2) num outro sentido, o termo passa a designar também os desvios comportamentais relativamente ao código normativo vigente, num efeito de contágio que identifica as perspetivas intelectuais com os comportamentos dos indivíduos que as defendem. A apologia do prazer, em particular no que respeita à sexualidade, é entendida como expressão de uma vivência desprovida de preocupações de ordem moral e, nessa medida, perigosa para a manutenção da ordem pública e dos valores consagrados pela tradição.

Trata-se de um efeito de contágio ideológico que propiciou que, a partir do século XVII, o termo tenha começado a ser utilizado com cada vez mais constância para designar questões relacionadas tanto com a esfera da cognição humana e do seu diálogo com os saberes instituídos como com a gestão dos comportamentos individuais e coletivos em sociedade. O impulso do pensamento dominante para etiquetar as expressões existenciais divergentes reúne de forma fluída atitudes e ideais distintos entre si, envolvendo a libertinagem num escopo destinado a conotar tudo quanto, à luz do sistema de valores imposto, constitui ou parece constituir uma resposta inadequada ao modelo esperado para o desempenho das faculdades humanas.

Esse contraponto encontra-se expresso, também, no modo como o grupo de autores designados como *libertins érudits* optaram por sinalizar a sua singularidade através da demarcação relativamente aos que se deixavam submeter a princípios excessivamente uniformizadores, diluindo-se na multidão. A opção por designações como *sages*, *déniaisés* e, sobretudo, *esprits forts* aponta para uma distinção de ordem



intelectual, relacionada com uma libertação iluminadora em face da qual sujeitos excepcionais passam a distinguir-se de todos os outros<sup>10</sup>.

Como sublinha Didier Foucault, a consciente afirmação dessa diferença permite aos *esprits forts* de Seiscentos demarcarem-se de outras categorias visadas pelas instituições normalizadoras, como os heréticos ou os pecadores. Com efeito, se os primeiros aceitam como válidos os fundamentos de uma doutrina, reagindo ao modo como vai sendo aplicada e reivindicando a necessidade de reformulações tendentes à recuperação de uma suposta verdade original entretanto deturpada, e os segundos encaram as suas atitudes como máculas passíveis de contornar através do arrependimento e da confissão, os libertinos recusam a totalidade das regras do jogo ideológico, não devendo ser confundidos com os que divergem em aspetos circunscritos de um ponto de vista comum ou com aqueles que fraquejam no modo como conduzem as suas vidas de acordo com práticas cuja validade reconhecem.

Ao mesmo tempo, a proximidade por vezes estabelecida entre os libertinos e outras categorias consideradas, à luz dos paradigmas vigentes, afins das questões que lhes dirão diretamente respeito, introduz-nos diretamente no seio de uma questão decisiva, conforme observam Marie-Madeleine Fragonard, Olivier Millet e Thierry Wanegffelen: a figura do libertino é, em primeiro lugar, a mais original criação emanada do denso panorama das “querelles de Dieu” do século XVI (Fragonard, 2006: 496-497).

---

<sup>10</sup> Por comodidade, e cientes do muito que tem sido discutido a respeito do conceito de *libertins érudits*, recorreremos a ele para designar o grupo de indivíduos que René Pintard reuniu através dessa etiqueta. Essa designação, recorrentemente utilizada pela crítica especializada posterior a Pintard, é também a base da proposta de terminologias alternativas. René Pintard canonizou o termo no influente estudo *Le Libertinage Érudit dans la Première Moitié du XVII<sup>e</sup> siècle* (1943), associando-o ao pensamento, às ações e às obras de Charron, Le Vayer, Gassendi, Naudé, Patin, entre outros; esses autores constituíram, segundo Pintard, um grupo multifacetado de eruditos que, no decurso de reuniões secretas, se dedicavam a uma libertinagem essencialmente intelectual, discutindo assuntos controversos e as diferentes propostas filosóficas, teológicas e científicas do seu tempo. Discordando da designação proposta por Pintard, Michel Onfray cunhou a expressão alternativa *libertins baroques* no terceiro tomo da *Contre-Histoire de la Philosophie* (2007), optando por enaltecer os vasos comunicantes estabelecidos por esses autores ao abrigo de uma mundividência de indefinições tipicamente barroca; segundo Onfray, estes autores poderiam considerar-se elementos de um conjunto intelectual tendo em conta os seguintes suportes comuns: a receção ampla da tradição greco-latina, a forte ligação ao pensamento ensaístico de Montaigne, a consciência da diversidade humana proporcionada pelos Descobrimentos e a experiência da ambígua perspetiva sobre a condição humana, encarada de acordo com um imaginário essencialmente dramático. Outros teóricos, como Tullio Gregory, Jean-Pierre Cavaillé, Françoise Charles-Daubert, Pierre-François Moreau, Antony McKenna ou Christophe Girerd, apesar de acentuarem o pioneirismo de Pintard e de recorrerem amiúde aos seus conceitos, tendem a questionar a dissociação por este estabelecida entre os âmbitos da liberdade de pensamento e da ação individual em sociedade, optando por salientar que os dois domínios não se encontravam necessariamente apartados. Para um panorama recente da polémica em torno da designação, cf. Staquet (2013: 7-26). No contexto português, a expressão é utilizada por Manuel Dias Duarte, procurando defender a proximidade entre as obras de Francisco Sanches e de Uriel da Costa e os pontos de vista destes autores (Duarte, 1987: 48-49; cf. também Sousa, 2017). Também Ana Hatherly aproxima o libertinismo de Seiscentos do Barroco peninsular, lendo-o, em particular, à luz do fenómeno dos freiráticos (Hatherly, 2003: 288-289 e 302-304).

É-o, por um lado, ao transportar consigo as principais discussões mantidas em torno da religião desde finais da Idade Média, adensando-as em momentos históricos posteriores; é-o, por outro lado, por concentrar em si as mais aguerridas atenções dos adversários em confronto no decorrer das Guerras Religiosas, dado que o panfletarismo apologético de cristãos e de protestantes, tendo potenciado as várias facetas da polémica, do insulto e da deturpação identitária, direcionam as mais vigorosas explosões doutrinárias à híbrida ameaça libertina. Por isso mesmo Claudine Nèdelec considera, com propriedade, que a demarcação libertina ocupa um espaço relevante no quadro de uma verdadeira disputa pelo poder, nos domínios estético, político e ideológico, apesar de a fortaleza que envolvia a ortodoxia continuar a ser predominante e reprimir com grande eficácia os seus opositores (Nèdelec, 2006: 180).

Quando Montaigne, num dos mais influentes ensaios, “Apologie de Raimond Sebond” (II, 12), observa que é no contexto histórico e geográfico que devem procurar-se os motivos para os homens defenderem tradições e pontos de vista específicos e que outra região, antepassados distintos e organizações sociais alternativas “nous pourroyent imprimer par mesme voye une creance contraire”, colocando no mesmo patamar a pertença a uma religião ou a uma nacionalidade, o caminho encontra-se aberto para que o pensamento libertino depare com o seu centro de intervenção privilegiado (II, 12: 445): o Homem, as suas contingências, as suas situações face aos muitos elementos que selecionam determinados aspetos em vista dos quais se opera o seu percurso posterior, em suma, o acaso que determina a presença de diferentes geografias, costumes, crenças, ideais, projetos futuros, num mesmo momento da evolução da espécie e em cada etapa percorrida.

É essa a fonte de uma ameaça crescente que resulta, desde logo, da incapacidade do paradigma estabelecido para responder aos problemas colocados tanto pela rutura interna, que Fragonard, Millet e Wanegffelen defendem ser anterior ao emergir do influxo reformista e encontrar na divulgação propiciada pelo desenvolvimento da imprensa um meio privilegiado para a divulgação de controvérsias e desencontros, como por uma série de novas fontes, de que devem salientar-se: a redescoberta de uma série de correntes e concepções filosóficas provenientes da Antiguidade clássica, entre as quais o ceticismo de Pirro e de Sexto Empírico, o materialismo aristotélico ou as sabedorias morais herdadas do estoicismo e do epicurismo, e, com um impacto ainda mais dissolvente, o contacto com uma série de novas civilizações e respetivas estruturas sociais, códigos morais e concepções religiosas, acentuando tanto que a religiosidade

poderia ser considerada uma necessidade humana como que a expressão de sentido para a vida não tinha necessariamente de assumir a configuração prevista pelo Ocidente cristão (cf. Fragonard, 2006: 472-498).

O ataque transversal concretizado através de empreendimentos apologéticos mais ou menos severos como os de François Garasse ou de Marin Mersenne encontra no seu horizonte não já as tímidas manifestações de antigas heresias medievais renovadas pela inquietação religiosa de Seiscentos ou as primeiras evidências da fértil alternativa oferecida pelo pensamento clássico, por parte de filósofos italianos como Pomponazzi, Justo Lípsio ou Giovanni Bruno, mas os muito mais conscientes herdeiros de toda essa turbulência intelectual. Os alvos de Garasse e Mersenne, no início de Seiscentos, revelam, congregam e, em parte, anunciam aqueles que, conforme sintetizam Fragonard, Millet e Wanegffelen, constituem os filões privilegiados no decurso do século XVII:

De ce libertin assez mal défini, à la frontière de l'inexistant, il va surgir deux modèles mieux attestés. L'un tranquillement sceptique, mais tranquille par scepticisme, qui jusqu'au bûcher exclu et sans provocation explore les zones philosophiques et relativistes. Critiques et conformistes. (...) L'autre donne le modèle très fugitif de l'esprit fort, jeune tapageur à la mode, pour qui c'est une forme de « distinction » que de ne pas penser comme tout le monde, alors qu'il est tout aussi catéchisé aux origines et qu'il finira dévot (*Idem, ibidem*: 497-498).

### *Os Libertins Érudits*

Na economia interna da nossa reflexão, interessa-nos reter sobretudo o confronto entre os pontos de vista destes autores a respeito da condição humana e da singularidade do seu aprofundamento espiritual por contraste com os seus contemporâneos e o arquétipo desenvolvido pelo discurso dominante para os invetivar, concentrando-nos, com particular atenção, no caso emblemático de François Garasse. É à luz desse contraponto que mais adequadamente se justifica que, ao mesmo tempo que são entendidos pelos demais como uma ameaça potencial, sofrendo os efeitos de uma marginalização preconceituosa e tendente a produzir identificações inadequadas com todas as formas de desregramento condenadas na época, os *libertins érudits* também se sentissem desconectados do seu contexto civilizacional, conservador, intolerante e marcado pelos efeitos de cisões dogmáticas violentas.

Ao colocarem em questão a complexidade do fenómeno humano, estes indivíduos conduzem o seu pensamento de acordo com um espírito crítico transversal, reconhecendo a necessidade de se tornarem senhores da sua própria individualidade percetiva e intelectual e de, por extensão, colocarem em causa as hierarquias sociais definidas pelo Poder. Proclamando-se como uma elite intelectual, herdeira dos filósofos céticos da Antiguidade clássica e dos pontos de vista renovadores de Montaigne, os *esprits forts* convertem o direito ao livre exercício das faculdades individuais num valor superlativo, mesmo quando a autonomia do pensamento especulativo se circunscreve ao âmbito da vida privada, no qual se distanciavam dos excessos da ignorância das multidões<sup>11</sup>.

Devem, neste contexto, reter-se as oportunas considerações de Philippe Desan acerca dos limites da pertinência da associação de Montaigne à libertinagem, pois o quadro proposto corresponde precisamente ao que nos interessa defender. Desan começa por salientar que, em geral, “Libertiner c’est prendre des libertés”, o que não implica colocar no mesmo patamar todas as vias possíveis dessa atitude. Ora, no que concerne a Montaigne e aos seus discípulos diretos, a libertinagem encontra-se sobretudo na atenção à complexidade de um pensamento que se sabe móvel e que, por isso mesmo, encontra na forma pioneira dos *Essais* um modelo adequado:

---

<sup>11</sup> Montaigne discute os limites relacionados com o exercício do livre-pensamento atentando à sua relação com a sociedade vigente, partindo do pressuposto de que nem todos os indivíduos se encontram habilitados para alcançar a sabedoria necessária ao desenvolvimento de uma identidade desejavelmente híbrida, capaz de corresponder socialmente ao paradigma vigente e de, em simultâneo, manter a autonomia heterodoxa do pensamento no espaço privado. Remetendo para a edição dos *Essais* organizada por Pierre Villey, citaremos os ensaios mencionando o livro a que pertencem, assim como o número de cada ensaio no interior de cada livro. Associando o problema da desigualdade dos homens à discussão filosófica da diferença entre os seres humanos e os demais seres vivos, Montaigne expõe os seus pontos de vista em diversos ensaios, essenciais para a compreensão do paradigma defendido por Charron e Le Vayer. No ensaio “Des Libres” (II, 10), sintetiza a questão considerando que “il y a autant de degrez d'esprits qu'il y a d'icy au ciel de brasses, et autant innombrables”, ideia que retoma o exposto no ensaio “De l’Inégalité qui est entre nous” (I, 40), no qual considera que a única coisa verdadeiramente distintiva dos genuínos representantes da espécie humana é a capacidade de autonomizarem o seu pensamento, detendo a devida perceção das suas circunstâncias (I, 40: 259). A esse homem superior, capaz de se converter no seu próprio império, Montaigne contrapõe a multidão: “Comparez luy la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, et continuellement flotante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent: pendant toute d'autrui; il y a plus d'esloignement que du Ciel à la terre: et toutefois l'aveuglement de nostre usage est tel, que nous en faisons peu ou point d'estat, là où, si nous considerons un paisan et un Roy, un noble et un villain, un magistrat et un homme privé, un riche et un pauvre, il se presente soudain à nos yeux un' extreme disparité, qui ne sont differents par maniere de dire qu'en leurs chausses (I, 40 : 260). As características inerentes aos homens vulgares, independentemente da classe social a que pertencem ou do estatuto que lhes foi conferido, parecem portanto articular-se integralmente com um défice de capacidade de alguns indivíduos para se relacionarem com a sua própria identidade, na medida em que, à incapacidade de se acomodarem à riqueza da sua pluralidade, se acrescenta uma comum subserviência.

Montaigne est un farouche partisan de la liberté de jugement et se détache des doctrines et des idées reçues de son époque pour mieux affirmer l'indépendance de son esprit. Il développe même une forme écrite – l'essai – qui a pour finalité la représentation d'une liberté en construction permanente et donc sans cesse à saisir. C'est de cette façon qu'on peut parler d'une libertinage, c'est-à-dire une forme libre de la pensée, dans les Essais (Desan, 2008: 186).

Portanto, antes das conotações posteriores que farão da libertinagem a etiqueta privilegiada para a designação de crimes de impiedade e de licença moral, deve atender-se aos traços fundamentais patentes nesta síntese, na qual a libertinagem coincide essencialmente com:

- 1) o afastamento do indivíduo em relação ao discurso da *endoxa* mas, também, aos constrangimentos associáveis a outras doutrinas existentes no seu tempo, disputando a totalidade dos saberes e procurando impedir uma opção pessoal e independente;
- 2) uma condição intelectual ciente dos seus próprios limites e, por isso mesmo, carecendo de ser expressa em função das suas etapas e reformulações;
- 3) uma “forma livre do pensamento”, presente em todas as manifestações do indivíduo que se afirma pela distinção inerente a essa fórmula: essa “forma livre do pensamento” implica, necessariamente, que tenhamos em consideração outras formas de gestão da autonomia interpretativa e cognitiva.

A reivindicação da autonomia do pensamento de matriz montaigniana terá como um dos seus esteios fundamentais a denúncia dos excessos derivados da arrogância antropocêntrica do Homem ocidental, destinada a deslocar a espécie humana do contexto natural a que pertence e, por extensão, a condenar todas as vertentes que apontam para esse estado originário, desde logo os aspetos relacionados com a corporalidade. É nessa crítica que os *libertins érudits* encontrarão um dos eixos fundamentais da sua própria abordagem<sup>12</sup>. O seu entendimento vai no sentido da valorização do contacto produtivo com outras civilizações, essencial para a construção de uma outra forma de equacionar as circunstâncias amplas do ser humano.

---

<sup>12</sup> Num recente estudo dedicado à discussão dos múltiplos significados do “humano”, Ângela Fernandes salienta aquele que constitui o principal núcleo da controvérsia, o facto de o termo “humanidade” ser utilizado com dois sentidos distintos: “humanidade não é apenas um nome colectivo, ou seja, a designação de uma espécie, a identificação do conjunto dos seres humanos, mas revela-se também um nome abstracto, pois alude a uma qualidade geral, tendencialmente identificável como distintiva dos seres pertencentes a essa espécie” (Fernandes, 2013: 18).

Divergindo, tal como Montaigne, dos principais pontos de vista acerca do contraste entre o Homem e os demais seres vivos, os *libertins érudits* optarão por acentuar a oposição entre a sua consciência superior da situação humana face às contingências próprias da Natureza e a incapacidade dos demais para apreenderem as implicações da sua finitude e da absoluta incerteza em que se encontram mergulhados. O ponto de vista libertino aproxima a grande maioria dos seres humanos dos outros animais, na medida em que tendem a submeter a sua autonomia a diferentes narrativas edificadas pelas instituições próprias de cada sociedade, todas elas igualmente desprovidas de qualquer veracidade intrínseca.

### *Pierre Charron e La Mothe Le Vayer*

No sentido de esclarecermos mais pormenorizadamente esta questão, passaremos a ter em conta algumas passagens de três textos centrais no que concerne à expressão dos esteios do pensamento dos *esprits forts* de Seiscentos: o *De la Sagesse*, de Pierre Charron (1601), e os prefácios de La Mothe Le Vayer aos *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (dois volumes publicados em 1630 e 1632, contendo quatro e cinco diálogos, respetivamente). Começaremos por abordar alguns capítulos do *De la Sagesse*, expondo em seguida algumas considerações a partir dos *Dialogues* de Le Vayer. Ainda quanto a este assunto, teremos depois em consideração o importante ataque do jesuíta François Garasse aos paradigmas propostos pelos *libertins érudits*, expresso na obra *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, (1623-24), na qual Garasse contrapõe aos ideais libertinos um arquétipo suficientemente amplo para cristalizar as diferentes manifestações consideradas libertinas a partir do século XVII.

No primeiro livro do *De La Sagesse*, Charron propõe o essencial da visão libertina relativamente à desigualdade entre os homens, focando-se nas diferentes propensões reveladas pelos indivíduos quanto ao usufruto adequado das suas ferramentas intelectuais. No capítulo 39, são expostos os três tipos norteadores do seu entendimento do Homem, susceptíveis de se manifestarem em qualquer contexto, uma vez que remetem para diferentes formas de reagir ao peso dos saberes transmitidos pela *doxa*:

- 1) uma categoria mais abrangente, na qual inclui os espíritos mais frágeis, marcados pela limitada capacidade do seu intelecto e, em função disso, pela propensão para

seguirem acriticamente os múltiplos paradigmas normativos impostos por saberes heterónomos;

- 2) um plano intermédio, no qual se destacam indivíduos que, apesar de se considerarem habilitados a pensar por si próprios, não fazem mais do que servir o saber vigente na difusão das suas ideias, deturpando o genuíno sentido da noção de “sabedoria”;
- 3) finalmente, o patamar excecional reservado aos membros de uma elite que, escapando a essa transversal mediania subserviente, se afirmam por exaltarem livremente a solidez do seu espírito, desenvolvido à margem das opiniões comuns e dos paradigmas fixados pela tradição (Charron, 1662: 179-181).

Neste quadro, o posicionamento dos *esprits forts* tende a enaltecer o contraste entre a humildade intelectual de que dão prova – na medida em que estão seguros dos limites dos mais diversos pontos de vista, incluindo os seus – e aquele que, segundo Charron, constitui o mais pernicioso vício humano, a presunção. É em função do excesso de confiança que o ser humano segrega diferentes manifestações de um mesmo idealismo antropocêntrico, de que são responsáveis tanto os que veiculam os diferentes paradigmas como aqueles que lhes obedecem acriticamente.

Duas faces da mesma moeda, os representantes do poder e as multidões anónimas constituem os principais alvos da crítica libertina, dada a sua relação conflituosa com a tendência generalizada para a imposição de modelos fixos, destinados a um acomodamento intelectual que não tem em conta a contínua metamorfose dos sujeitos e dos dados a que estes vão acedendo e que forçam a um conhecimento sempre em estado de debate e de expansão. Charron invetiva todos os que se consideram suficientemente legitimados para “*gouverner & donner loy au monde*”, reagindo a esse inabalável atavismo tradicionalista com a apologia de uma postura individualista, capaz de corresponder às necessidades específicas de cada sujeito e de propiciar o confronto pessoal com a própria insciência, dada a precariedade dos conhecimentos disponíveis, das leis e dogmas em que estes se vão fixando e das instituições que garantem a sua persistência (*Idem, ibidem*: 53-55).

No capítulo 54, o contraste entre as mundividências libertina e dogmática é identificado com diferentes formas de entender a liberdade. Nesse sentido, a superioridade dos libertinos coincide com a manutenção intransigente de uma reserva mental, necessária para que o indivíduo possa conservar as valências de um mundo

interior suficientemente imune aos influxos exteriores para permitir a autonomia necessária ao desenvolvimento e gestão das suas próprias perspectivas. Está em causa uma forma de entender a prudência, tão cara aos *libertins érudits*, cientes das dificuldades resultantes do embate individual com um contexto particularmente ostensivo e marcado por dogmatismos vários em cisão. É no espaço privado que, segundo Charron, deve evidenciar-se o crescente estado de libertação em vista do qual o homem superior se mostra apto a “examiner, juger, poiser toutes choses (c’est le vraye vie, son exercice perpetuel) sans s’obliger ou s’engager à opinion aucune” (*Idem, ibidem*: 251). Precisamente por isso, conclui Charron, o *esprit fort* projeta-se como alguém agudamente consciente do seu papel de principal edificador da própria identidade, sobretudo no modo como opta por se enquadrar face à tradição na qual emerge: “si je ne parle que par la bouche d’autrui, si je ne respire que par les poulmons de nos ancestres, si je ne regarde que par les yeux ordinaires, à quel propos est-ce que nature m’a donné mon esprit, mes poulmons & mes yeux en mon particulier ?” (*Idem, ibidem*: 102).

Cerca de três décadas depois da publicação do *De la Sagesse*, La Mothe Le Vayer, na introdução aos *Quatre Dialogues Faits à l’Imitation des Anciens* (1632), retomou as categorias de Charron para descrever a sua própria atividade individual, na medida em que, na segurança oferecia pela sua vida privada, procurava dedicar-se à livre equação dos mais diversos assuntos relativos à condição humana, processo que apelidou de “extravagance libertine de ma plume” (Le Vayer, 1716: II).

A “pena libertina” é, assim, uma ferramenta adequada ao indivíduo que assume como principais valores a liberdade de pensamento e a possibilidade de a concretizar por escrito. Mesmo que o faça em obras não destinadas a toda a gente, mas apenas ao grupo seletivo de espíritos superiores com os quais se encontra em diálogo, ao abrigo de interesses e referentes comuns, centrais na formação de uma linhagem intelectual reconhecível, que incluía figuras como Pirro, Sexto Empírico, Diógenes, Protágoras, Epicuro ou os Cirenaicos, além de Montaigne, Francisco Sanches e Charron<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Trata-se, como salienta Michel Onfray, de uma “mise au jour d’un continent grec et romain oublié”, em torno de “sagesses susceptibles de produire des effets dans l’existence personnelle” (Onfray, 2007: 31). A este respeito, deve atentar-se, por exemplo, no conteúdo do *Advis por Dresser une Bibliothèque*, de Gabriel Naudé (1627), no qual, além dos autores mencionados, é expressivo o impacto de fontes clássicas que não haviam sido devidamente valorizadas por comparação com as obras de Platão e de Aristóteles, como a obra de Sexto Empírico, dada a conhecer a partir de 1562, quando foi publicada a primeira edição moderna das *Hipotiposes Pirrónicas*.



Ora, no diálogo mantido com o amigo Aristenetus, destinatário das “Cartas ao Leitor”<sup>14</sup>, Le Vayer relaciona o caráter assumidamente libertador dos seus impulsos literários à necessidade de marcar distâncias relativamente às “opinions du vulgaire”, mescla híbrida na qual reúne “le cavalier, l’homme de robbe, & le paysan egallement”, e, por conseguinte, de sobressair na relação com “l’autorité tyrannique du temps, & des coutumes qui les ont establies” (...) (*Idem*, 1744: XI-XII). O contraponto entre os “espíritos vulgares” e os “espíritos fortes” exprime-se em função desse duplo opositor – a opinião do vulgo, na sua diversidade exterior que esconde uma incontornável uniformidade intelectual, e o jugo autoritário da tradição e dos poderes que procuram dar-lhe continuidade ao longo dos tempos. Trata-se, importa salientar, de uma cisão que não concerne ao estatuto social, mas a uma questão transversal: o modo como diferentes indivíduos se relacionam com o modelo estruturante das respectivas sociedades. Dado que, como observa René Pintard, os *libertins érudits* possuem distintas origens e estatutos sociais, o que os aproxima é a percepção comum de um mesmo desenquadramento, experienciado nos cenáculos secretos a que Le Vayer dá expressão através do jogo de máscaras que marca os *Dialogues*.

Como salienta Giovanni Ruocco, Le Vayer, levando ainda mais longe do que Montaigne a opção por um elitismo dissimulado, eficaz na conquista de uma coabitação entre a vida em sociedade e o distanciamento relativamente às limitações cognitivas reconhecidas na quase totalidade dos seus contemporâneos, representa exemplarmente o isolamento estóico de que os *libertins érudits* fizeram a apologia, demarcando-se do incerto e inseguro contexto social, político e religioso de Seiscentos. A precisão com que dirigem o alvo aos excessos dogmáticos dos demais é um reflexo da convicção de que, num mundo enlouquecido, urge uma separação entre as facetas social e privada dos espíritos mais evoluídos, capazes de manobrar a seu favor os rumos exteriores e de os sujeitar ao heterodoxo influxo da sua crítica constante (Ruocco, 2003: 52). Esta problemática culmina, em Le Vayer, na convicção de que a totalidade dos projetos e conquistas da humanidade não passam de uma sucessão de aproximações equívocas, experienciadas num mundo convertido em contínua peça de teatro, assunto a que voltaremos adiante.

---

<sup>14</sup> O destinatário da duas “Lettre de l’Auteur”, Aristenetus, corresponde a Guillaume Bautru, conde de Serrant, amigo de La Mothe Le Vayer, que nesta obra também se esconde atribuindo a obra a Orasius Tubero, uma das vozes que interagem nos diálogos (cf. Tisserand, 1922: 20; Pintard, 1953, em particular 95-101 e 178-179).

A demarcação elitista estabelecida pelos argumentos fundamentais dos *esprits forts*, exprimindo tanto os seus pontos de vista como as reservas relativamente à obediente atitude das multidões, constituem um dos núcleos fundamentais do influente *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels* (1623-24), de François Garasse. Nesse texto apologético, no qual são empreendidas associações complexas entre pontos de vista e comportamentos muito diversos, culminando numa fluída e ampla arma de arremesso dirigida a todas as facetas da libertinagem, conforme percebidas pelos adversários no século XVII, Garasse toma como alvos privilegiados dois grandes núcleos:

- 1) o domínio das conclusões filosóficas a que temos feito referência, nas quais a condição humana se encontrava em discussão, por vias potencialmente adversas ao panorama ideológico da época, fortemente marcado pelo Cristianismo.
- 2) O âmbito dos poetas eróticos e satíricos concentrados em torno da figura de Théophile de Viau, principal vulto do polémico *Parnasse des Poètes Satyriques* (1622), considerado o príncipe dos libertinos, na medida em que conjugava uma poesia focada na denúncia dos dogmas religiosos e dos excessos do poder político e uma visão naturalista da condição humana, defendendo a necessidade de se contemplar a beleza nas mais diversas expressões e a autonomia na busca do prazer físico, que, no seu caso, passava por uma assumida homossexualidade<sup>15</sup>. Foi precisamente a partir da publicação da *Doctrine Curieuse* que Viau foi perseguido e condenado, estando o seu processo na génese de um clima de censura e de condenação ideológica que alguns consideram pioneiro no que

---

<sup>15</sup> Ao introduzir Théophile de Viau na tradição dos “libertadores do amor” a que pertencem, entre outros, autores libertinos setecentistas – Restif de la Bretonne, Andrea de Nerciat, Sade ou Laclos – e outros relevantes no âmbito do Surrealismo, desde logo Breton e Bataille, Alexandrian cita a seguinte passagem dos *Fragments d'une Histoire Comique*: “Devemos apaixonar-nos não apenas pelos homens virtuosos, pelas mulheres belas, mas também por toda a espécie de belezas. Gosto bum belo dia, de fontes cristalinas, do ar das montanhas, da extensão das planícies, das belas florestas, do mar e das ondas, da sua calma, das suas costas. Gosto também de tudo o que se dirige mais particularmente aos sentidos, como música, as flores, o bom vestuário, a caça, os belos cavalos, os bons aromas, a boa carne; mas a tudo isto o meu desejo se acha ligado para seu deleite, e não para tormento”. Ora, como conclui Alexandrian, François Garasse toma esta passagem como um exemplo da impiedade de Viau, concentrando-se, sobretudo, na menção à beleza feminina. No entanto, a totalidade das observações de Viau contraria o paradigma dominante, na medida em que estabelece uma conexão direta entre a experiência dos sentidos e o prazer, dispersando o eixo da atração por todas as manifestações da Natureza, de acordo com o pendor panteísta defendido pelos libertinos (Alexandrian, 1999: 16-17).

concerne à associação entre a identidade autoral e as ideias defendidas literariamente.

A definição que Garasse faz dos libertinos sobressai pela aguda adversidade face a questões tão distintas que obrigam o autor a estabelecer aproximações a outras categorias controversas:

Par le mot de libertin je n'entends ni un huguenot, ni un athée, ni un catholique, ni un hérétique, ni un politique, mais un certain composé de toutes ces qualités : le fond est catholique, relevé par après de couleurs bizarres et changements à proportion des humeurs des discours, des compagnies, des sujets qui se présentent (Garasse, 1623: 681-682).

Este compósito pretende produzir simultaneamente um simulacro de coesão entre realidades diferenciadas e um espelho amplo dos adversários com que o pensamento dominante se debatia naquele momento. Ao aplicar no combate a opositores diversos os mesmos argumentos e acusações, Garasse evidencia a unilateralidade do discurso programático próprio de uma *doxa* intolerante face ao pensamento divergente, conseguindo cristalizar num único retrato os pontos de vista a controlar socialmente. À luz deste arquétipo, a associação entre os domínios da liberdade de pensamento e do questionamento dos costumes vigentes passou a estabelecer-se com crescente naturalidade, como o evidenciaria, por exemplo, o silenciamento a que o pensamento dos *libertins érudits* foi sujeito no decurso dos séculos XVIII e XIX<sup>16</sup>.

A mundividência intelectual e comportamental da figura delineada por Garasse encontra-se descrita com considerável rigor nas oito teses que constituem o tema de cada um dos livros que compõem a *Doctrine Curieuse*. Resumidamente, essas proposições assinalam como próprios do pensamento libertino os seguintes oito pilares:

- 1) a ideia de que os *esprits forts* se concebem como representantes de uma classe seleta de indivíduos que se colocam deliberadamente à margem das respetivas

---

<sup>16</sup> Como salientou Pierre Brun, um dos primeiros estudiosos do fenómeno da libertinagem erudita no período de transição entre os séculos XIX e XX, a justificação para esse silenciamento deveu-se ao impacto das conclusões de Garasse, suficientemente persuasivas para conjugarem três diferentes categorias de libertinos numa visão transversalmente negativa, anulando a importância de nomes particulares: os *libertins du monde*, jovens representantes das elites políticas que se dedicavam ao tipo de deboche que o jesuíta sintetiza ao considerar as tabernas como o antro fundamental dos libertinos; os *libertins philosophes*, que associaram as perspetivas dos filósofos renascentistas italianos, como Vanini, Pomponazzi ou Giordano Bruno, à mundividência crítica de Erasmo, Rabelais, Montaigne e Charron; e, finalmente, os *libertins politiques*, próximos de L'Hospital e de La Boétie, que reivindicavam, com assinalável radicalismo, a reforma da sociedade (Brun, 1901: 3-4).

sociedades, defendendo pontos de vista supostamente derivados de uma consciência superior, inacessível aos homens vulgares. Dado que o exercício da heterodoxia libertina se encontra, segundo Garasse, confinada à esfera privada, o encontro entre os eruditos constitui uma espécie de “seita”, com o habitual aparato iconográfico e o secretismo próprios de todos os agrupamentos desviantes;

- 2) a coeva noção de que esses “iluminados” encontram na relação com as religiões um dos mais evidentes esteios. Segundo Garasse, os libertinos nunca possuem uma religiosidade genuína, mesmo quando simulam pertencer a uma determinada confissão, dedicando-se a uma obediência meramente exterior aos valores consagrados, no sentido de conseguirem conviver socialmente com a maioria crente;
- 3) a associação que os espíritos fortes estabelecem entre a liberdade e a autonomia, essencial na medida em que lhes permite escapar à manipulação ideológica percebida como um dos grandes malefícios das sociedades humanas. Segundo Garasse, a arrogância libertina encontra-se eficazmente demonstrada pela convicção de que a autonomia corresponde a um valor superlativo face à ordem social assente em princípios comumente reconhecidos como verdadeiros;
- 4) a remissão da totalidade dos fenómenos experienciados para o domínio soberano de um Destino eterno, infalível e inevitável, no qual se encontram espelhadas as leis da Natureza. De acordo com esta premissa, desconectada das diferentes confissões religiosas da época, os seres humanos são colocados no mesmo patamar que os demais seres vivos, deslizando, portanto, do pedestal de exceção que lhes havia sido atribuído pelo ideal cristão de que os homens foram gerados à imagem e semelhança de Deus;
- 5) a integração da Bíblia no âmbito das obras literárias que, tendo importante valor cultural e ensinamentos epistemologicamente relevantes, não devem ser consideradas como portadoras de uma verdade absoluta. Assim, a Bíblia, na mundividência libertina, passaria a ser encarada como um livro entre outros e não enquanto suporte inquestionável de uma doutrina com valores rigorosamente impostos, derivados de uma esfera supra-humana contrária ao domínio imanente das leis da Natureza;
- 6) a circunscrição da divindade ao plano da potência soberana da Natureza, a cujos mandamentos o Homem deveria obediência. Esta tese aponta para a necessidade de o ser humano dar livre curso aos seus desejos, na medida em que estes se

encontram em conformidade com as exigências primordiais dos organismos viventes, cabendo ao Homem explorar devidamente as suas potencialidades sensitivas e intelectuais;

- 7) a noção de que, mesmo que eventualmente se colocasse a hipótese de existir um Deus criador, a sua esfera de ação nunca poderia estar associada a figuras fantásticas como os anjos, consistindo, acima de tudo, numa manifestação superior das forças cósmicas e naturais derivadas do Destino comum a todas as criaturas;
- 8) finalmente, e em conformidade com as anteriores, a convicção de que o indivíduo superior, desejando conduzir-se de acordo com uma vida satisfatória, deveria procurar uma contínua suspensão do juízo e dos escrúpulos morais, em conformidade com a descrença nos valores fundamentais da sociedade. Contudo, essa transversal renúncia coincide, nos libertinos, com a convicção de que importa manter uma postura respeitosa em sociedade, garantia essencial de segurança face aos espíritos mais dogmáticos e supersticiosos.

Na medida em que não nos interessa dedicar a mesma atenção às oito teses que acabámos de expor, concentrar-nos-emos apenas no modo como Garasse contempla o tema da demarcação dos libertinos relativamente aos espíritos vulgares, tendo como suporte a suposta superioridade das suas faculdades intelectuais.

É extremamente significativo que Garasse atribua à noção de “*esprits forts*” uma certa intemporalidade, estabelecendo uma linhagem fundamentada na cultura e na valorização do imperativo individualista focado no auto-exame crítico como valor primordial. O elenco descrito inclui Platão, Fedro, Plotino, Máximo de Tiro, Dião Crisóstomo, Apolónio de Tiana e outros “*francs cabalistes*”, entre os quais se subentende a figura de Montaigne. A matriz clássica da linhagem libertina, em particular no que respeita ao acentuar das vertentes retórica e especulativa, contrasta ostensivamente com o paradigma judaico-cristão que orienta o ataque do jesuíta François Garasse (Garasse, 1623: 98-99)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Os pontos de vista de Garasse permitem integrar a mundividência libertina no quadro da célebre *Querelle des Anciens et des Modernes*, em meados do século XVII. É evidente que o livre-pensamento libertino é encarado pelo jesuíta como uma expressão do emergir de uma série de novas perspetivas acerca da autonomia criadora, no que respeita, tanto à relação do indivíduo com a sua obra, como ao diálogo individual com as diferentes tradições disponíveis, essencial para a escolha deliberada de certos precursores, em particular os repudiados pela tradição comum. A tradição deixava progressivamente de ser tida como autoridade absoluta, passando a ser interpretada em função de um olhar renovador,

Segundo Garasse, um dos argumentos fundamentais do pensamento libertino, o estabelecimento de uma relação direta entre o poder e o desenvolvimento de correntes religiosas destinadas a servir doutrinariamente os líderes políticos, encontra-se diretamente relacionado com a sua crença numa suposta posse de uma certa superioridade intelectual. Os *esprits forts*, na linha de Charron, seriam precisamente aqueles dotados de uma percepção superlativa da ficcionalidade inerente aos diferentes sistemas sociais que haviam subjugado as multidões ao longo dos tempos a partir de normas e códigos de conduta rigorosos, destinados a conter pontos de vista alternativos. Garasse ataca vigorosamente a necessidade de os libertinos procurarem desenvolver para si um discurso particular, focado na valorização intransigente da crítica e na especulação experimental, ao abrigo da qual procuravam discorrer sobre os mais diversos assuntos, intrometendo-se na esferas da política e da religião, não para proporem outras doutrinas, mas para as colocarem a todas em questão, como sugere, por exemplo, a remissão da Bíblia para o plano das diferentes obras literárias e filosóficas nas quais adquiriram forma expressões do imaginário humano.

Por outro lado, as conclusões de Garasse apontam para outro aspeto decisivo na constituição do imaginário libertino, paralelo à apologia da liberdade criadora: a consciência das limitações inerentes à condição humana, que conduzem o indivíduo a perceber a contingência como uma constante, em virtude da qual cabe ao indivíduo desenvolver, tanto quanto possível, um espírito de aceitação das diferentes circunstâncias, reconhecidas como experiências enriquecedoras de um percurso sujeito à deriva própria das leis naturais.

A valorização da crítica e do autoconhecimento, acrescentando-se à suposta lucidez dessa leitura da condição humana, culmina na percepção de que todas as verdades desenvolvidas ao longo dos tempos são produtos humanos, tão precários e provisórios como os indivíduos que lhes deram corpo. Precisamente por isso, também, a dissimulação libertina tende a aceitar com mais facilidade as leis e determinações sociais vigentes, dado que, se todas as propostas humanas são fruto de uma comum falsidade, a existência dos vários princípios estabilizadores da sociedade é reconhecido pelo papel que desempenha, perdendo o carácter absoluto da *doxa*, mas também a

---

consciente da importância do passado, mas também da necessidade de corresponder aos princípios dinâmicos da Natureza, que produz novos seres dotados de talentos distintos (cf. Charles-Daubert, 1998: 6-7 e Calinescu, 1999: 30-44).

necessidade revolucionária de uma alternativa igualmente arbitrária e sujeita aos rigores da mudança (*Idem, ibidem*: 468-469).

### *Théophile de Viau e o problema da associação entre a vida e a obra*

Ainda partindo de *La Doctrine Curieuse*, de Garasse, interessa-nos agora assinalar a sua importância no que concerne ao outro grande núcleo que referimos, o contexto do poeta satírico Théophile de Viau. A proposta desenvolvida, oferecendo ao leitor uma síntese bastante completa das principais noções tratadas por Charron no *De la Sagesse*, sobretudo nos aspetos em que estas representavam uma ameaça potencial aos valores cristãos, permite-lhe também atacar Viau, dado que este, embora num outro eixo, representava como poucos o perfil de criador excêntrico cuja aura de impiedade derivava essencialmente do distanciamento relativamente ao perfil tradicional.

Ao atacar Viau, Garasse procurou demonstrar as inevitáveis repercussões do desregramento representado pelo imaginário libertino nos comportamentos públicos e nas considerações literárias de criadores como os que haviam colaborado no *Parnasse des Poètes Satyriques* (1622). Os poemas que Viau publicou nessa recolha, espoletando o processo que o levaria a ser julgado em tribunal, pareciam representar precisamente essa simbiose entre os pontos de vista defendidos pelo sujeito poético e as experiências vividas pelo autor, sobretudo tendo em conta que Viau nunca escondeu as suas ideias materialistas, a sua desconfiança relativamente aos dogmas da Igreja e a sua bissexualidade, aspetos tratados também literariamente.

O julgamento começa precisamente um ano depois da publicação do *Parnasse des Poètes Satyriques*, na sequência da publicação da *Doctrine Curieuse* de Garasse, que denunciou todo o desregramento atribuído a Viau. Trata-se de um processo pioneiro, sobretudo ao articular a suspeita quanto às atitudes públicas e privadas de um indivíduo ao conteúdo dos seus escritos, numa condenação simultânea das esferas da liberdade de pensamento e do comportamento. A personalidade de Théophile de Viau engloba as condições que Michel Foucault considera fundamentais para que seja possível falar-se do despontar da categoria de autor:

- 1) por um lado, a pessoa empírica tende a ser identificada simultaneamente com as diferentes obras que produziu, com a imagem veiculada por cada etapa do seu

percurso e pelo conjunto dessas etapas, em particular as que mais parecem coincidir com aspetos relevantes da sua biografia;

- 2) por outro lado, o nome do autor confere a um conjunto diverso de textos uma determinada morfologia, delimitando-os. No caso de Viau, é o facto de serem criações suas que, em grande medida, permite designar o conjunto dos seus textos como “escritos libertinos”.

Através desse duplo movimento, a noção de autor ultrapassa o “estado civil dos homens” e o espaço privado da “ficção da obra”, permitindo contaminações ideológicas nos dois sentidos e garantindo que o autor seja punido por um discurso que exprime as evoluções da sua existência, do mesmo modo que esses textos passam a ser conotados com a sua vivência singular, sejam ou não ilustrativos de aspetos transgressivos (cf. Foucault, 2015: 43-47)<sup>18</sup>.

Este procedimento, particularmente significativo no caso de Théophile de Viau, encontra-se também exemplarmente expresso no contexto de alguns autores ingleses de Seiscentos, sobretudo dramaturgos e poetas líricos, que, assumindo-se deliberadamente como libertinos, colocaram o tom provocatório da sua postura e das suas criações literárias ao serviço de uma denúncia generalizada da decadência da sociedade do seu tempo <sup>19</sup>. Essa mundividência, que Christopher Tilmouth descreveu como um “Restoration ethos of libertinism” (cf. Tilmouth, 2007, em particular o capítulo VII), passa por uma apropriação consciente dos traços icónicos da figura do libertino, conforme desenvolvida pelo estereótipo dominante no imaginário coletivo; essa

---

<sup>18</sup> Joan DeJean defende que a situação vivida por Viau entre 1623 e 1625 se aproxima simultaneamente dos casos de Baudelaire e de Oscar Wilde, acumulando num único julgamento as questões fulcrais dos respetivos processos: se Baudelaire terá respondido sobretudo pelo conteúdo literário de *Les Fleurs du Mal*, enquanto Oscar Wilde foi atacado muito mais pelos supostos desvios da sua conduta do que pelo que escrevera antes de ser vítima de perseguição, Théophile foi integralmente lido como bode expiatório de tudo quanto se procurava extirpar no século XVII, conjugando questões biográficas e elementos literários, algo que acabaria por ter eco na produção poética do autor a partir, sobretudo na introdução do ambiente de perseguição e de enclausuramento na tematização de um verdadeiro “teatro de si” (DeJean, 1981: 431; cf. também Van Damme (2011)). Deve também assinalar-se a aproximação que Helena Taylor estabelece entre Ovídio e Théophile de Viau, considerados exemplares de uma perseguição generalizada, também por questões políticas (Taylor, 2017). De diferentes formas, este tipo de osmose repetiu-se nos casos de autores associados à tradição libertina, como Casanova, Sade, Verlaine, Rimbaud, Jean Genet ou os portugueses Cavaleiro de Oliveira, Bocage e Luiz Pacheco, nos quais a figura real, a vivência social e a produção literária se conjugaram num ideal de marginalidade afim do discurso do “escritor maldito” (cf. George, 2013: 71 e Santos, 2011: 175-206).

<sup>19</sup> Referimo-nos à galeria de autores estudados, entre outros, por Genice Yan-Yee Ngg (1996), Jeremy Webster (2005) e Christopher Tilmouth (2007), na qual se integram figuras como John Donne, John Suckling, Thomas Carew, Richard Lovelace, John Wilmot, Charles Sedley, George Etherege, William Wycherley e George Villiers. Para uma abordagem ao emergir do termo “libertin” no contexto anglo-saxónico dos séculos XVII e XVIII, cf. Cavaillé (2012b: 12-36).



manipulação, tratada artisticamente, permitia simultaneamente encenar práticas subversivas e denunciar o padrão social que as condenava.

Como defende Jeremy Webster, a situação histórica dos libertinos exprime indelevelmente a gradual diluição de fronteiras entre a vida e a literatura, permitindo que os autores tenham passado a incorporar, no exercício de edificação da sua identidade pessoal, o tipo de ideais e de comportamentos que a sociedade procurava condenar. O corpo era, deste modo, convertido num instrumento expressivo, um recurso privilegiado para a manifestação performativa de uma identidade que se pretende livre e libertadora, distinta em termos existenciais e literários. O sujeito libertino tende a afirmar-se no modo como oferece na sua criação literária uma reafirmação textual de necessidades e experiências intensamente vividas, transgressivas apenas quando lidas em função dos valores impostos e não no que respeita ao imperativo vital do organismo autónomo (Webster, 2005: 30-31)<sup>20</sup>.

Esta convergência entre os âmbitos intelectual e comportamental da experiência libertina, potenciada por obras como a de François Garasse e pelas repercussões socialmente indesejadas das peças de teatro dos dramaturgos da Restauração, consideradas escandalosas não só pela exibição do deboche e do desregramento sexual mas também pelo ataque explícito ao poder régio, conduziu a que o relevo histórico do pensamento libertino fosse gradualmente esquecido. Na sequência do processo condenatório de Théophile de Viau, que culminou no seu encarceramento e, depois da

---

<sup>20</sup> Este assunto é transversal a toda a tradição libertina, encontrando-se presente, também, no discurso dos *libertins érudits* a que fizemos menção, como La Mothe Le Vayer ou Gassendi. Le Vayer, em 1631, encarava deste modo a existência humana: “Peut-estre aussi ne pouvons nous prendre un subject plus convenable, si toute nostre vie n’est, à le bien prendre, qu’une fable, nostre connaissance qu’une asnerie, nos certitudes que des contes: bref, tout ce monde qu’une farce & perpetuelle comedie” (Le Vayer, 1744: 61). Também Gassendi considerará o momento em que escreve as suas obras como um “Heureux temps, où nous pouvions rire de la comédie que le monde entier joue, le sachant ou non!”, acompanhando essa ideia com uma máxima de Epicuro, autor em torno de cuja apologia e divulgação se concentra uma boa parte da sua obra: “nous sommes en effet l’un pour l’autre un assez vaste auditoire” (*apud* Girerd, 2007a: 261). Perfeitamente de acordo com um tópico tipicamente barroco, a noção de *theatrum mundi*, os libertinos encontram-se perfeitamente ao corrente de um dos efeitos fulcrais desse *topos*, adequadamente descrito por Jorge Croce de Rivera : “a noção de *theatrum mundi* excede a sua função metafórica para se constituir como uma caracterização ontológica, envolvendo todos os seres, os homens, as ideias, as paixões, os seres naturais, angélicos e divinos, e, em particular, implicando-se em todos os registros da subjectividade humana” (Rivera, 2007: 162-163). Não deve também esquecer-se que é também através do teatro que se produz, na pena de Molière, um dos mais significativos ícones da libertinagem europeia, na peça *Dom Juan ou le Festin de Pierre* (1665), na qual a libertinagem é associada à necessidade de manipular os padrões sociais: “Le personnage d’homme de bien est le meilleur de tous les personnages qu’on puisse jouer aujourd’hui, et la profession d’hypocrite a de merveilleux avantages. (...) Je ferai le vengeur des intérêts du Ciel, et sous ce prétexte commode, je pousserai mes ennemis, je les accuserai d’impiété, et saurai déchaîner contre eux des zélés indiscrets, qui sans connaissance de cause crieront en public contre eux, qui les accableront d’injures, et les damneront hautement de leur autorité privée. C’est ainsi qu’il faut profiter des faiblesses des hommes, et qu’un sage esprit s’accommode aux vices de son siècle” (Cena II, Acto V ; Molière, 1993: 403-404).

sua libertação, na sua morte prematura, a margem de manobra para a expressão dissidente foi gradualmente restringida, deixando para segundo plano a ânsia de questionamento do fenómeno humano enquanto realidade complexa e englobante que dominara os séculos XVI e XVII.

Uma nova mundividência racionalista, inaugurada com a resposta cartesiana aos principais assuntos introduzidos pelo inquérito libertino<sup>21</sup> e triunfante a partir do século XVIII, no decurso do Iluminismo, acompanhou um tempo marcado por uma mais clara e transversal repressão dos saberes desviantes, impondo novos limites à liberdade de expressão, sobretudo quanto à apologia de ideais desviantes em termos religiosos e sexuais e à tematização de assuntos relacionados com a abjeção e a obscenidade.

---

<sup>21</sup> A este respeito, remetemos para um estudo de Richard Poplin, “The Skeptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy”, no qual se apresenta com considerável extensão o conhecimento que Descartes teve das principais obras libertinas, essencial para o desenvolvimento das suas próprias intuições filosóficas, dada a consciência da ameaça representada, a seu ver, pelo ceticismo generalizado movido pelo inquérito libertino. Descartes optou por desenvolver uma resposta suficientemente forte ao discurso dos discípulos de Montaigne, dado que considerava não existir na época qualquer edifício concetual suficientemente capaz de rebater tanto as teses redescobertas pela tradução francesa das *Hipótiposes Pirrónicas* (1562) como a sua releitura moderna (cf. Popkin, 1953a: 132-151; Popkin, 1953b: 307-322; Popkin, 1954: 499-510; Popkin, 2003: 138-173). Acompanhamos, também, as observações de Joseph Toulmin, que, ao introduzir a noção de que no século XVI se inauguraram duas formas alternativas de conceber a Modernidade, uma representada pelo espírito plural e tolerante motivado pela incerteza relativamente à possibilidade de um saber absoluto a respeito do mundo e outra focada na universalização de uma mundividência focada na expansão da técnica, representada essas duas vertentes, respetivamente, através das figuras de Montaigne e de Descartes respetivamente (Toulmin, 1990: 44). René Grousset avia sublinhado em 1886 o contraste entre os pontos de vista de Descartes, excessivamente dirigidos a um isolamento do indivíduo num universo simultaneamente orgulhoso por tudo absorver e arredio à potencialidade de mudança do entretanto apreendido, e os dos libertinos, para os quais a recusa da autoridade ditada pelas várias tradições implicava também a desconfiança quanto à autoridade do cogito e sobretudo quanto à sua tentativa totalitária de responder às circunstâncias da moral privada e pública de indivíduos e povos muito diversos através de uma visão da fé absolutizada como fonte última da razão humana (Grousset, 1886: 65ss).

### 1.1.2 Reconfigurações do Libertino do século XVIII ao contexto do Surrealismo

Passaremos agora a abordar uma outra etapa significativa no itinerário libertino, o momento de transição entre os séculos XVII e XVIII, no qual as duas vias predominantes no decurso de Seiscentos – a libertinagem erudita e a libertinagem de costumes, representadas, respetivamente, pelos escritores e filósofos herdeiros de Montaigne e Charron e pela figura tutelar de Théophile de Viau – tendem a apartar-se, ficando o termo circunscrito ao plano da moralidade e de uma nova manifestação literária: os romances licenciosos, nos quais se repercutem tanto os principais temas do pensamento heterodoxo libertino como a transgressão dos costumes, sobretudo no domínio da sexualidade.

Procuraremos, portanto, assinalar alguns aspetos através das quais se evidencia um dos traços fundamentais da problemática libertina, conforme a apresentámos: o debate em torno das fronteiras da condição humana, situada no espaço imprevisível e pleno de mobilidade de um mundo absolutamente imanente. Para o efeito, dedicaremos particular atenção a duas obras centrais no quadro de receção portuguesa em análise na segunda parte deste trabalho, as *Liaisons Dangereuses*, de Choderlos de Laclos (1782), e *La Philosophie dans le Boudoir*, de Donatien Alphonse de Sade (1795).

Finalmente, procuraremos salientar algumas das vias mais importantes de uma recuperação histórica e editorial das diferentes facetas do percurso libertino, na segunda metade do século XIX, dada a importância dessa releitura na constituição de uma linhagem “libertina” com reflexos no âmbito das Vanguardas históricas. Apesar do impacto que o estereótipo desenvolvido por François Garasse continuou a ter nas primeiras exegeses oitocentistas do tema, estes estudos foram decisivos, na medida em que contribuíram para sincronizar o discurso libertino com o contexto decadentista e vanguardista.

Começaremos, contudo, por assinalar, aproximando-nos da proposta de Peter Nagy, um aspeto central no âmbito de uma abordagem adequada à problemática da libertinagem: o seu impacto, através de várias vagas historicamente situadas, nos mais decisivos momentos implicados na evolução intelectual do Ocidente.

A associação entre a negatividade crítica e um irredutível desejo de emancipação intelectual, intrínseca ao movimento intelectual libertino, acompanhou os grandes momentos de cisão e metamorfose, no que estas apresentam de dissidente face aos poderes específicos de cada período histórico. Por isso mesmo, como salienta Nagy,

assiste-se a uma relação direta entre as diferentes faces da ação libertina e o emergir do racionalismo como fator predominante no desenvolvimento do património intelectual do Ocidente, no decurso dos diferentes momentos a que tende a associar-se a noção de “Modernidade”<sup>22</sup>. A experiência de uma racionalização emancipadora das perspetivas do Homem a seu próprio respeito, complexificando-se gradualmente, evidencia-se em domínios como a libertação do espírito e do corpo, o emergir de uma consciência filosófica tipicamente burguesa ou, derivando desta, a rutura moderna relativamente ao feudalismo, cujos fundamentos se encontravam, em grande medida, nos alvos mais agressivamente combatidos pela crítica libertina: os dogmas religiosos do Cristianismo, a submissão dos sujeitos históricos particulares ao peso da tradição e, sobretudo, a estrutura social fortemente hierarquizada, na qual a desigualdade entre os homens se definia pela origem social e não por feitos derivados do exercício autónomo da vontade.

A atitude radicalmente excêntrica do dinamismo intelectual libertino, como esclarece Peter Nagy, implica a rápida diluição do seu carácter reativo, que, começando por ser próprio de um núcleo de considerações e obras circunscritas, representativas da emancipação singular de certos indivíduos, é absorvido pelo paradigma dominante. É precisamente no momento em que a presença libertina deixa de ser considerada relevante que surgem novas vias identificadas com a libertinagem:

Les libertins, en tant que groupe religieux cohérent qui nie radicalement toutes les règles du jeu de la société existante, disparaissent de la société et des consciences pendant le XVIIe siècle ; mais avec le XVIIIe siècle, apparaît la tendance puis le cercle de libertins érudits qui par leur scepticisme, par leur recherche d’une morale laïque et par leur matérialisme tâtonnant – deviendront les ancêtres directs des philosophes du XVIIIe

---

<sup>22</sup> Não é nosso propósito, nesta dissertação, aprofundar a já densamente explorada discussão em torno dos entendimentos que se podem ter a respeito de noções como as de “moderno” e “modernidade”. No sentido de esclarecermos qual a perspetiva adotada, remetemos para a síntese de João Barrento, na qual se tratam com rigor e profundidade os problemas motivados pelo facto de a própria ideia de “Modernidade”, enquanto categoria histórica, possuir uma historicidade da qual derivam ambiguidades e diferentes entendimentos tendo como base o mesmo termo e, grosso modo, o mesmo espaço cultural do Ocidente (Barrento, 1996: 18). Acompanhamos, também, Ernesto Rodrigues, que, lidando com as distintas “particularidades e balizas cronológicas” do que poderia designar-se como Modernidade, opta por acentuar os vários momentos enquadráveis como “considerandos de modernidade”, das navegações de Quatrocentos ao momento que sucede à Revolução Francesa, de 1789, e cujo desfecho dois séculos depois teria conduzido à discutível Pós-Modernidade. Como salienta o ensaísta, a Modernidade implica a conjugação complexa dos dois movimentos que tendemos a considerar característicos da emergência da identidade libertina: “Este continuum, que a modernidade proteicamente reproduz, não é imitação, mas aventura”, sempre em busca de novos estímulos e reapropriações críticas do conhecimento, dada a verdadeira *cultura de risco* que parece ser a verdadeira “condição de modernidade” (Rodrigues, 2017b: 49-51). A Modernidade, na formulação também de Octavio Paz, interessa-nos sobretudo enquanto um problema que se coloca persistentemente ao pensamento humano libertado de indiferenciações, conquistando a sua auto-afirmação individual e, sobretudo, a disposição para colocar tudo em dúvida, instância que teve a sua origem no alvorecer da Idade Moderna nos séculos XVI e XVII (Paz, 1990: 10-16).

siècle (...) Il y a évidemment bien des différences de contenu entre ces deux idéologies : la conception aristocratique, le scepticisme souvent stérile et la vision cyclique de l'histoire éloignent Gassendi, Naudé et leurs amis, certainement, de l'optimisme historique révolutionnaire des philosophes, de leur conviction de la possibilité de répandre les lumières dans les masses et de leur critique rationnelle de l'ordre matériel et spirituel existant, dans le but de le supplanter par un système nouveau. Il est évident que le libertinage du début du XVII<sup>e</sup> siècle a été un des ferments idéologiques de ce qui était à l'ordre du jour de l'Histoire : de l'absolutisme. (...) Il est également évident que le mouvement idéologique qui a forgé les armes intellectuelles de l'abolition de l'absolutisme ne pouvait être identique – loin de là – à un des mouvements créateurs de ce même absolutisme. Néanmoins, le lien de parenté ne peut être nié : non seulement parce que la mutation du scepticisme en rationalisme critique est indubitable (...), mais parce qu'elle est corroborée par le fait qu'un même principe les anime : la négation de l'ordre établi et des valeurs acceptées pour instaurer des valeurs nouvelles. Rétrospectivement, nous pouvons ajouter que par un travail de sape et de découverte, chacun a servi à sa façon et à son époque le progrès de l'Histoire, qu'il était l'expression intellectuelle d'une classe, d'un mouvement ascendant (Nagy, 1975: 20).

Optámos por transcrever esta passagem relativamente extensa na medida em que nos permite sintetizar o essencial do nosso entendimento da via libertina como constante histórica, ao mesmo tempo que propicia a introdução do contexto setecentista ao qual nos dedicaremos neste subcapítulo:

- 1) o termo “libertinos” foi utilizado, no decorrer dos dois séculos em que conheceu maior constância no discurso coletivo, para designar três etapas de um ataque generalizado aos valores tradicionais: a) a que, tendo começado no século XVI, corresponde a várias heresias religiosas dedicadas à crítica dos excessos dogmáticos das confissões estabelecidas, devendo destacar-se, com particular incidência, a polémica mantida entre os “libertins spirituels” e Calvino<sup>23</sup>; b) a que se encontra relacionada com os *libertins érudits*, a que fizemos menção anteriormente; e, finalmente, a que parte da receção das ideias filosóficas desenvolvidas no século XVIII para a adequar aos propósitos dos filósofos das Luzes, por um lado, e aos conteúdos filosóficos dos romances licenciosos de Setecentos, por outro;

---

<sup>23</sup> De acordo com François-Tommy Perrens, o termo “libertin” terá entrado na língua francesa através de Calvino, já com um sentido polémico e pejorativo, integrando o arsenal injurioso do líder protestante. Perrens salienta as fontes que Calvino poderá ter tido, entre as quais a origem etimológica latina e as próprias Sagradas Escrituras, que mencionavam uma *synagoga libertinorum*, local de encontro de indivíduos que se consideravam dotados de espírito emancipado ou distinto dos princípios tradicionais (Perrens, 1896: 4-7). Jean Wirth defende que, tendo-se desenvolvido paralelamente a outras categorias como “athée”, “déiste” ou “achriste”, o termo começou por ser circunscrito, remetendo sobretudo para herdeiros do Livre Espírito medieval, uma heresia panteísta do século XIII que se revoltara, entre outras coisas, contra a opressão social. Wirth salienta que, pelo menos desde *La glaive de la Parole*, de Farel (1550), os libertinos começaram a ser acoplados à ideia geral de descrença, num processo que permitiu estender um termo elaborado para designar uma heresia popular à denúncia de propostas derivadas da receção do ceticismo clássico e do reconhecimento dos desvios dos goliardos (Wirth, 2003: 29-30).

- 2) o impacto dos pontos de vista libertinos na evolução dinâmica dos factos históricos, mesmo que acompanhando orientações ideológicas e causas muito distintas. Com efeito, a própria natureza heterodoxa, transgressiva e criticamente revisionista do pensamento libertino, incapaz de permanecer confinado a edifícios concetuais definitivos, conduz a que a única constância reconhecível seja precisamente a divergência relativamente aos poderes estabelecidos, mesmo aqueles que, num momento anterior, haviam sido parcialmente promovidos por ações ditas libertinas;
- 3) finalmente, e constituindo um tópico particularmente relevante na nossa abordagem, a noção de que o pensamento libertino constitui sempre uma consciência negativa, focada no questionamento dos valores e na desconfiança cética quanto às criações humanas e aos limites do seu conhecimento. Dado que, como referimos no ponto anterior, a sensibilidade libertina reconhece as várias propostas ideológicas como construções humanas sustentadas por pilares sempre revisíveis, é com toda a naturalidade que se pode designar o seu dinamismo como um “travail de sape et de découverte”, com o qual se vão assinalando os limites e lacunas do pensamento presente e se discutem hipóteses alternativas, também em função de novas descobertas nos vários campos do saber.

As teses e pontos de vista do libertinismo foram determinantes no desenvolvimento da atmosfera em que germinou a epistemologia iluminista, com o fundamental contraponto entre o tradicionalismo focado num determinado centro ideológico operativo e a apologia de formas distintas de compreensão da realidade, muitas vezes ainda impossíveis de expor na sua totalidade pelos próprios, mas que, num outro quadro intelectual, serão estabelecidos, mesmo que à custa da recusa da herança libertina. Concluamos esta questão com uma exemplar síntese de René Grousset, que, em 1886, compreendera admiravelmente a importância história do pensamento libertino e os caminhos da sua posterior deformação crítica:

Ces petits hommes ruinent la société de leur temps au profit d'une autre, ces esprits insoumis qui font bande à part dans un coin du siècle et qui voient leur nombre grossir chaque jour, méprisés, un peu par leur faute, mais redoutés aussi parce qu'on sent le danger de leur hostilité sourde et de leur invincible indifférence, ces âmes rebelles à l'uniformité officielle des croyances admises, ont reçu de l'époque même qui les a vus naître un nom qui, pour leur châtiment, a perdu aujourd'hui la meilleure partie de son sens et ne garde que la pire. Ce sont les « libertins ». (...) Voilà nos gens : c'est chez eux que

nous découvrirons les sentiments particuliers qui échappent au milieu actuel et se rattachent par avance à un milieu encore à naître; c'est chez eux que nous verrons ces signes précurseurs du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'il faut trouver au XVII<sup>e</sup>. (Grousset, 1886: 65).

É em virtude dessa continuidade de esforços conducentes a um espírito progressivamente mais apropriado ao do desenvolvimento de um espírito livre-pensador que, segundo Charles Porset, pode falar-se de uma verdadeira linhagem intelectual de matriz renascentista, que moldaria os domínios fundamentais do pensamento ocidental nos séculos seguintes. Foi na esteira da inquietação libertina que se procedeu a uma gradual erosão das certezas, essencial para o desenvolvimento de uma nova percepção do Homem e dos seus potenciais e limites, uma genuína “secularização da verdade” de sentido contrário aos totalitarismos e às suas Verdades absolutas (Porset, 1996: 59).

É por isso que, segundo Grousset, a indiferença libertina para com os pilares em que assentava o seu mundo deve-se acima de tudo ao desejo de conquista de novos horizontes para o homem europeu, um desejo inabalável de se construírem de acordo com as suas próprias aferições do mundo percecionado, deixando de obedecer absolutamente a qualquer absoluto além do ditado pela sua consciência de um mundo em metamorfose. A sensibilidade libertina percebe a totalidade do alcance das etapas de crise e oferece aos espíritos mais lúcidos as ferramentas necessárias para se apropriarem da diversidade de experiências subitamente dadas a conhecer para seu próprio proveito, fazendo da incerteza uma condição necessária ao aprofundamento da interpretação do ser humano e dos mundos por si construídos.

Do ambiente de crise inaugurado nos séculos XVI e XVII, nos quais o ser humano se expandiu para conquistar cada vez mais territórios de ação e para se confrontar com representações cada vez mais elaboradas da sua natureza e de como esta poderia ser narrada e transmitida aos demais, através da emergência da categoria do autor e dos pioneiros impulsos para uma escrita a meio caminho entre o relato de experiências pessoais e o experimentalismo de novas modalidades de designar o Homem, nasceu a mais perene certeza libertina: em cada momento, convivendo com o que se encontra validado pelo poder estabelecido, pairam ainda resquícios de uma série de outras tradições, ao mesmo tempo que se anunciam os traços fundamentais de outras interpretações ainda por definir adequadamente, em adaptação a novas necessidades e interesses.

Ciente finalmente de que a característica mais tipicamente humana é essa pulsão para extrair ao desconhecido os fundamentos imprevistos do nunca experimentado, por

entre oposições que dinamizam a cultura e a impedem de ficar circunscrita a um determinado discurso triunfante arrogando-se de transportar consigo a face do fim da História e dos desígnios humanos fundamentais, o libertino assume-se como um permanente contemplador de metamorfoses. Recusa-se a aderir às ideias em vigor, como às que acabarão algum dia por triunfar, para se dedicar acima de tudo a criar para si a identidade original e irrepetível com que vai inquirindo os vários sistemas organizados e com que vai procurando para si um espaço de excentricidade, que não é necessariamente provocação ou ânsia deliberada de desvio, mas apenas a constatação de que uma vida humana, quando devidamente iluminada, deve procurar o conhecimento a partir de si própria e do amadurecimento do seu acesso intelectual ao mundo dos saberes em choque<sup>24</sup>. Acabará por ser essa a sua heterodoxia fundamental: o desejo de não se comprometer com nenhum ponto de vista específico, e a própria diversidade das vias que escolhe para se posicionar e para promover ativamente o seu inquérito incessante, são acolhidos com desconfiança pelos vários lados da barricada, demasiado ciosos das suas verdades e da necessidade de as fazer triunfar e absolutizar para tolerarem a persistente vaga que a todos envolve na desconfiança e na revisão crítica de ideias encaradas como pressupostos fundamentais.

Não deixa, contudo, de se perceber no desenvolvimento do individualismo moderno um certo desprendimento relativamente às conotações pejorativas que o termo

---

<sup>24</sup> O libertino antecipa, parcialmente, a síntese utilizada por Kant para definir o conceito de Iluminismo: “*Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (...) Porque a imensa maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e também muito perigosa é que os tutores de bom grado tomaram a seu cargo a superintendência deles. (...) É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tomou quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca se lhe permitiu fazer semelhante tentativa. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua. Mesmo quem deles se soltasse só daria um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, porque não está habituado ao movimento livre. São, pois, muito poucos apenas os que conseguiram mediante a transformação do seu espírito arrancar-se à menoridade e encetar então um andamento seguro*” (em linha:

[www.lusosofia.net/textos/kant\\_o\\_iluminismo\\_1784.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf)). Podem extrair-se desta análise de Kant três núcleos fundamentais: 1) o domínio sobre o próprio entendimento é uma tarefa delicada, que exige a ultrapassagem de uma série de obstáculos, essenciais para que o indivíduo se distancie gradualmente do seu meio de origem e se prepare para prosseguir um rumo tanto quanto possível autónomo. 2) no entanto, só através dessa capacidade de o indivíduo escapar ao padrão comum, afastando-se da menoridade com que se vão recebendo os lugares-comuns estabelecidos para pensar por si mesmo, o sujeito pode realmente considerar-se senhor de si próprio. 3) o poder estabelecido promove uma série de preceitos e fórmulas destinados a mecanizar o mundo e a tornar o ser humano responsável pela sua própria menorização, na medida em que abdica da sua autonomia em nome da submissão aos valores partilhados pelos demais.



“libertino” trazia consigo. A introdução do conceito de “ateu virtuoso”, no *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle, por exemplo, é ambíguo na distinção que opera entre a crença religiosa e a moralidade do indivíduo; se, por um lado, Bayle acentua a possibilidade de os defensores de pontos de vista heterodoxos serem potencialmente, em termos de conduta individual, melhores seres humanos do que os fanáticos religiosos, por outro lado a sua proposta passa também pela valorização da virtude, condenando, nessa medida, os desvios comportamentais atribuídos aos libertinos. Do mesmo modo, os filósofos das Luzes procuraram afirmar-se à margem das conclusões a que haviam chegado os *libertins érudits*, optando por restringir o conceito ao desregramento dos costumes e remetendo a dimensão intelectual para o campo de uma nova categoria, a de *philosophe*<sup>25</sup>.

### *O Libertino no Século XVIII*

No século XVIII, a simbiose estabelecida entre as ideias defendidas pelos representantes da excentricidade libertina e a sua conduta supostamente transgressiva acompanha o emergir de um novo palco no qual a libertinagem encontra uma das suas manifestações mais reconhecíveis: o libertino torna-se numa figura própria dos salões mundanos, começando gradualmente a ver-se desprovido da dimensão filosófica que adquirira durante o século XVII.

A mundividência dos libertinos, que remetera para uma expressão maioritariamente filosófica e literária, num ataque vigoroso aos grandes pilares da religião e do poder político, inspirado na recuperação de correntes como o estoicismo, o epicurismo e a tradição do ceticismo pirrónico, exprime-se agora em duas novas vertentes:

- 1) uma atitude social, marcada por uma gradual diluição dos preconceitos e dos tabus associados à experiência sexual nas suas múltiplas variações;

---

<sup>25</sup> No que respeita à complexa relação de Pierre Bayle com as correntes cétricas do seu tempo e com as diferentes expressões do pensamento libertino, incluindo a sua noção de “athée vertueux”, cf. Paganini, (2009: 391-406); Argaud (2010: 421-435); Primo (2018: 193-207); quanto à relação dos iluministas com o conceito de “libertino”, veja-se a entrada da *Encyclopédie*, na qual Diderot reduz o libertino a “l’habitude de céder à l’instinct qui nous porte aux plaisirs des sens, il ne respecte pas les mœurs, mais il n’affecte pas de les braver; il est sans délicatesse, & n’est justifié de ses choix que par son inconstance, il tient le milieu entre la volupté & la débauche” (Diderot, 1751: 476).

- 2) uma literatura romanesca na qual o principal foco é a tematização de um olhar provocatório no que concerne ao corpo humano confrontado com as possibilidades oferecidas pela experiência das metamorfoses próprias das leis da Natureza.

É neste âmbito que se desenvolve uma mais ampla valorização do prazer e da experiência individual dos sentidos, num aprofundamento de aspetos já presentes em Théophile de Viau. No cerne desses romances, de qualidade muito diversificada, difundiam-se, na grande maioria dos casos, concepções materialistas recorrentes ao longo de toda a tradição do pensamento libertino, resultantes dos avanços progressivos de um cadinho de influências no qual se incluem, entre outros:

- a) a recuperação clássica das correntes estóica, epicurista e cética e de aspetos próprios da sensibilidade desenvolvida a partir do Renascimento, na esteira de filósofos italianos quinhentistas como Pomponazzi, Giordano Bruno ou Vanini;
- b) a ampla problematização desenvolvida por Montaigne, nos *Essais*, e pelos seus discípulos de seiscentos, os *libertins érudits* a que já fizemos menção;
- c) a influência dos pontos de vista a respeito do Homem, da razão e das interações sociais desenvolvidas por pensadores influentes como Maquiavel, Descartes e Thomas Hobbes.

Os pontos de vista dos grandes filósofos associados ao Iluminismo, como Rousseau, D'Holbach, Diderot e La Mettrie, culminarão naqueles que serão porventura os mais icónicos nomes da libertinagem de Setecentos: Choderlos de Laclos e Sade. A obra de Sade, como sugere Eliane Robert Moraes, assinala de modo particularmente vigoroso a presença das muitas potencialidades oferecidas pela receção dessa plêiade de propostas revolucionárias.

O radicalismo do sistema argumentativo de Sade constituiu-se a partir de uma aturada receção crítica do panorama intelectual libertino, num procedimento de síntese patente, por exemplo, no próprio título de uma das suas obras mais reconhecidas, *La Philosophie dans le Boudoir* (1795), no qual se combinam a via filosófica e erudita, à qual D'Holbach dera continuidade promovendo um círculo restrito de debate em torno dos grandes assuntos da época e da redescoberta de livros clandestinos e proibidos (Moraes, 2011: 77-102).

No confronto com o Antigo Regime, como observa Sérgio Paulo Rouanet, as vertentes filosófica e mundana da experiência libertina encontram-se integradas e confundidas, contribuindo a primeira para a difusão dos princípios de que a segunda se apropria ao mesmo tempo que exhibe a degradação dos costumes, rompendo com a hipocrisia dos alicerces morais (Rouanet, 1998: 167-178)<sup>26</sup>.

*Laclos*

No caso de *Les Liaisons Dangereuses* (1782), Choderlos de Laclos optou por explorar a problemática libertina através das valências oferecidas pela complexidade literária inerente a um romance epistolográfico, obra marcada pelo carácter multifacetado dos diversos interlocutores convocados, cabendo aos dois protagonistas, a Marquesa de Merteuil e o Visconde de Valmont, dois representantes exemplares da figura do *roué*, uma mais complexa compreensão dos mecanismos psicológicos individuais e colectivos e de como estes podem ser manipulados pela acção libertina<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Neste sentido, considera Raymond Trousson, “le livre illégal, quelle que soit sa tonalité – politique, philosophique, pornographique –, sape l’idéologie officielle, royauté, Église, bonnes mœurs, que ce soit par la raison critique, l’irréligion ou le matérialisme hédoniste” (Trousson, 1993 : XIX). Os importantes estudos de Robert Darnton em torno da literatura clandestina do século XVIII conduziram a conclusões semelhantes, vendo no trabalho do censor um processo de edificação de um arquivo gradual de exemplos relevantes do que pode considerar-se a figura do intelectual. À luz do olhar burocrático da polícia de costumes, as obras de Rousseau, Diderot e Voltaire, a crescente proliferação de libelos de intenção deliberadamente política, os livros relacionados com a divulgação de perspectivas religiosas controversas e os romances libertinos eram rigorosamente acondicionados numa mesma categoria, a de manifestações potencialmente ameaçadoras para a ordem burguesa vigente (Darnton, 1986: 191-246). Esta questão é também evidente em Portugal, como fica claro no edital que instaurava a Real Mesa Censória, a 24 de setembro de 1770, reunindo autores como Montaigne, Descartes, Hobbes, Rousseau, Diderot, D’Holbach, Voltaire ou Helvetius numa mesma etiqueta: “Escriptos, *abomináveis produções da incredulidade e da libertinagem* de homens temerários e soberbos, que se denominam *Espíritos Fortes* e se attribuem o especioso título de *Filósofos*” que eram acusados de ter feito soçobrar a moralidade das suas nações de origem e se preparavam para entrar em Portugal, no sentido de expandirem a sua “doutrina Ímpia, offensiva da paz e socego publico, e só própria a estabelecer os grosseiros e deploráveis erros do Atheismo, Deismo e do Materialismo, a introduzir a relaxação dos costumes, a tolerar o vicio e a fazer perder toda a idéa da virtude (...)” (*apud* Braga, 1898: 59-60).

<sup>27</sup> Como esclarece Jacques Derrida, numa reflexão em que aproxima uma certa ideia de democracia do âmbito da licenciosidade, a ideia de *rouerie* designava desenvolvimentos particularmente excessivos da vivência libertina, no contexto do século XVIII, que, segundo Littré, se consideravam merecedoras de suplícios violentos na rodaaproximação relevante no contexto de que nos ocupamos, sobretudo se tivermos em conta o imaginário do poeta maldito conforme definido a partir de Baudelaire e de Rimbaud, Derrida sugere que o *roué* é uma espécie de *voyou*, um indivíduo que se dedica a deambular pelo espaço público, exibindo a sua desocupação e o seu desvio comportamental. Tanto o *roué* (rodado) como o *voyou* (vadio) sobrepoem o princípio do prazer às convenções sociais, conduzindo-se de acordo com a noção de deboche que desde o século XVII era associada aos libertinos: “«Deboche», não esqueçamos o seu sentido inicial, significa o não-trabalho, a interrupção do labor, um certo desemprego, uma crise da contratação [embauche] ou do direito ao trabalho, mas também, e consequentemente, o lúdico e o lúbrico, o impúdico, a luxúria, o descaramento, a libertinagem, a licenciosidade. Estas conotações sexuais não podem deixar de não atrair, no seu campo magnético, a própria atracção, o poder que se associa à sedução e portanto ao desvio [dévoiement]. «Seduzir» quer também dizer «desviar» (seducere), «atrair para fora

A singularidade dos dois protagonistas adquire uma dimensão particularmente eloquente se considerarmos que a disposição dos documentos ficcionalmente recolhidos aponta para a diversidade dos projetos existenciais e para os diversos graus de sinceridade dos interlocutores, acentuando a consciência manipuladora dos libertinos. Nesta obra, a sociedade é complexamente trabalhada como uma peça de teatro, predominando a representação dos modos pelos quais cada personalidade, com maior ou menor consciência disso, procura acentuar a sua presença singular e descrever criticamente os comportamentos das personagens alheias. Como defende Roger Vailland no influente *Laclos Par Lui-Même*, a extensão do escopo de personalidades diretamente envolvidas no enredo permite a Laclos desenvolver uma leitura abrangente dos principais problemas vividos na França do seu tempo, nomeadamente ao nível da crítica aos valores representados pela aristocracia do *Ancien Régime*, representada tanto pelos dois protagonistas libertinos como pelas suas vítimas, exceção a Tourvel, emblema de uma pureza contra a qual os poderosos atentam (Vailland, 1953: 8)<sup>28</sup>.

Se tivermos em conta que, como defende Péter Nagy, a diversidade das manifestações libertinas encontra como traço comum um contributo profundamente ativo ao nível da transformação das mundividências e da consequente transição entre modelos sociopolíticos, nas etapas decisivas do Ocidente moderno, o contraponto proposto por Laclos é essencialmente entre dois modelos de libertinagem: a estéril adequação dos *roué* ao jogo de estatutos vivido em sociedade por herdeiros da aristocracia, mais adequada à estreita libertinagem de costumes, e a componente desprovida de dependências quanto à rigidez das instituições seculares, própria da linhagem assente na crítica persistente a que temos feito referência, que, como o próprio Vailland assinala, faz de Laclos um “*homme de pensée (...) de tout premier rang dans l’histoire de la pensée rationaliste et libératrice*” (*Idem, ibidem*: 11).

No entanto, convivendo com esse perfil que, como Vailland acabará por concluir, transporta consigo a sinceridade de uma oposição incessante aos poderes que

---

do caminho recto», «desviar da boa via [voie]». Se o vadio é um desviado, o devir-vadio não está nunca longe de uma cena de sedução” (Derrida, 2009: 67-69).

<sup>28</sup> A percepção da libertinagem como uma mera proliferação dos deboches conduzidos pelos jovens aristocratas, no âmbito de práticas socialmente toleradas e mesmo encaradas com um misto de fascínio e de complacência, e a evidente integração desses comportamentos numa experiência vital dispendiosa e contrária aos interesses económicos coletivos foi, segundo Michel Denon, um dos mais constantes motivos para que a nova sociedade burguesa procurasse remeter a libertinagem para um limbo de impropriedade (Denon, 2013: 773-774). Como veremos na segunda parte da dissertação, é em torno destas questões que Georges Bataille apresentará a sua noção de *parte maldita* e a sua associação ao território da despesa e, por isso mesmo, das práticas contrárias ao suposto bem comum da sociedade burguesa.

procuravam constranger o indivíduo, pode assinalar-se um outro perfil de libertino no século XVIII, pelo menos em alguns dos seus prolongamentos: um tipo de indivíduo que reduz a sua ação a uma teatralização da experiência amorosa em sociedade, renunciando à exploração intelectualmente ativa das potencialidades humanas cientes do jugo das autoridades civis através das instituições constituídas em torno da *doxa*, nomeadamente em função da Igreja.

É, como defendemos anteriormente, segundo a componente libertina diretamente implicada na discussão dos saberes e na sua íntima conjugação com a liberdade humana face ao que lhe é dado conhecer e questionar que nos interessa abordar *Les Liaisons Dangereuses*, dado que nos parece que nesta obra, mais do que as etapas de uma técnica da libertinagem assente no movimento dos corpos através de atos de sedução, concretização erótica e rutura<sup>29</sup>, é ao nível da conceção do Homem e do seu estatuto, através das ambíguas interações entre a representação identitária do indivíduo e os valores sociais vigentes que procuram diluí-lo num padrão comum. Destacam-se os seguintes aspetos:

- 1) a exibição das limitações humanas, decisiva para a conclusão fundamental da obra, a ideia de que nem mesmo os mais conscientes de que a existência em sociedade constitui um jogo de vontades opostas se encontram devidamente preparados para o imprevisto. No caso dos dois protagonistas, a impossibilidade de os indivíduos estarem ao corrente de todas as informações indispensáveis a uma perspetiva global do quadro em que se movimentam torna-os vítimas das mesmas contingências a que os demais estão sujeitos;
- 2) a exibição do libertino como um indivíduo convencido da sua superioridade, em particular ao nível das faculdades intelectuais que lhes permitem conduzir a

---

<sup>29</sup> Essa via, consolidada por Vailland em *Laclos par Lui-Même* (1953) e nos ensaios reunidos em *Le Regard Froid* (1963, nomeadamente “*Esquisse pour un portrait du vrai libertin*” (1946) e “*Esquisse pour un portrait du vrai libertin*” (1950) parece-nos muito menos produtiva, apesar de ter sido em parte responsável pela redução da libertinagem e das suas implicações ao âmbito dos jogos de sedução e da geometrização das relações humanas, assim como pela prevalência da conceção do século XVIII como ápice da vivência libertina. Como acentuaremos na segunda parte da dissertação, autores como José Cardoso Pires e Luiz Pacheco, leitores destes textos de Vailland, evitaram restringir a sua abordagem aos libertinos às categorias de Vailland, que ocupam a quase totalidade de *Laclos par Lui-Même* (Vailland, 1953: 55-134). Devedora de um extremo analítico que reduz a libertinagem exclusivamente ao domínio da sedução e da sexualidade, do mesmo modo que inversamente pontos de vista como o de René Pintard procuraram afastar a libertinagem erudita da problematização do corpo erótico, esta visão não atinge o equilíbrio proposto, por exemplo, por Michel Delon, cujo ensaio “«J’abandonne mon esprit à tout son libertinage.» De Diderot à Sade ou de la morale à l’esthétique” esclarece as íntimas relações entre a libertinagem e o pensamento enciclopedista, partindo do caso emblemático de Diderot, autor que estabelece relações diretas entre a autonomia do espírito e o seu abandono ao mesmo estado de deambulação em que assenta o ataque dos libertinos aos comportamentos aceites pela moral comum (Delon, 2015: 38-45).

interação com os seus interlocutores. O libertino, segundo Merteuil e Valmont, é alguém dotado de uma apurada sabedoria relacional, em vista da qual conseguem, em simultâneo, traçar minuciosamente a rota dos seus projetos e analisar as repercussões dos seus atos nas vítimas que vão escolhendo;

3) a dissimulação libertina, expressa sobretudo através de Merteuil, que, apesar de se revelar em muitos aspetos uma libertina implacável mesmo por contraste com Valmont, mantém ao longo de quase toda a obra uma imagem social inatacável, assente num simulacro de respeito pelas convenções que, no espaço privado, procura subverter.

O ascendente de Merteuil e de Valmont relativamente a Cécile, Tourvel e aos demais interlocutores, garantindo-lhes um sucesso relativo, mesmo que com consequências imprevistas que de algum modo conduzem os dois libertinos à ruína, assim como a disputa gradualmente explícita que vão mantendo um com o outro, encontram-se sempre estruturados de acordo com o que Jean-Luc Seylaz designa como uma “*mithologie de l’intelligence*”: o exercício livre da inteligência considerada como valor supremo, essencial para uma adequada construção do próprio percurso em confronto com os valores seguidos por todos os outros, incapazes de conduzir o infinito poder da linguagem às últimas consequências de construção, recriação e manipulação das atitudes pessoais e alheias (Seylaz, 1965, em particular a segunda parte).

A supremacia no usufruto da linguagem como ferramenta inesgotável marca presença nos diferentes momentos do confronto dos libertinos com os valores socialmente consagrados, cuja cristalização ideológica os torna mais facilmente suscetíveis à manipulação daqueles que traçam o seu próprio percurso como estratégia conscientemente distintiva.

Para ilustrarmos estas questões, vejamos algumas passagens de *Les Liaisons Dangereuses* que nos parecem particularmente representativas, em especial as cartas VI e LXXXI<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Em *Aline e Valcour ou le Roman Philosophique* (1793), Sade explica ao seu leitor em que medida a opção pela escrita epistolográfica permite os dois efeitos conseguidos pela obra de Laclos: por um lado, o debate entre diferentes pontos de vista; por outro, a compreensão de que cada voz autoral corresponde a uma parcela de um dinâmico jogo de inteligências que, reunidas, potenciam um fresco abrangente da condição discursiva do ser humano e dos limites do seu saber: “Mais ces vétéilleux lecteurs veulent-ils bien nous permettre de leur faire observer que ce recueil épistolaire n’est point un traité de morale dont toutes les parties doivent se correspondre et se lier ; formé par différentes personnes, ce recueil offre, dans chaque lettre, la façon de penser de celui qui écrit, ou des personnes que voit cet écrivain, et dont il rend les idées (...)” (Sade, 1990: 824).

Na carta VI, ao introduzir junto de Merteuil os primeiros momentos do seu contacto com Madame de Tourvel, cuja reputação impoluta o Visconde procurará macular ao longo da obra, Valmont associa claramente as dimensões de aventura, desafio e rigor estratégico de que se reveste o seu projeto de conquista:

A única coisa que me mete medo é o tempo que me vai tomar esta aventura; pois não ousou deixar nada ao acaso. Muito embora me lembrem as audácias bem sucedidas, não posso resolver-me a pô-las em prática. Para que seja verdadeiramente feliz, é preciso que ela se dê; e não é pequena empresa (26).

Apesar da confiança manifestada pelo Visconde de Valmont na correspondência com Merteuil, remetendo para os sucessos passados da sua eloquente arte de sedução, o entusiasmo do protagonista neste momento acentua o carácter renovável do jogo libertino, pronto a testar as suas faculdades e a experienciar a incógnita permanente através da plenitude da vivência de cada novo confronto com as personalidades que se vão conhecendo e confrontando. Com efeito, o jogo libertino justifica-se por si mesmo ao testar as faculdades pessoais no confronto com a relação estreita entre a “aventura” e o “acaso”, que, neste contexto, se avoluma na medida em que Valmont se propõe ocupar o lugar votado pela Madame de Tourvel à crença religiosa. Propondo-se “roubá-la ao próprio Deus que ela adora”, sem de modo algum pretender com isso “destruir os preconceitos que a rodeiam”, Valmont dimensiona a profundidade do seu eventual triunfo a partir do grau de subversão que este traria consigo, dado que, no limite, lhe permitiria ascender ao panteão reservado a Deus (26).

A consciência da superioridade adquirida ao longo de um percurso de gradual aprofundamento das próprias faculdades, de acordo com um exercício de autoconhecimento e de reelaboração dos próprios limites, encontra-se exemplarmente descrita na carta LXXXI. Nesse documento, a Marquesa de Merteuil oferece a Valmont um panorama bastante expressivo das muitas etapas que estiveram na génese da sua reconhecida mestria libertina, um percurso de emancipação sexual e intelectual conquistada através de um rigoroso empreendimento de edificação de uma íntima confluência entre os desejos e os propósitos delineados.

A progressiva obtenção de conhecimento relativamente aos processos do próprio corpo, às exigências da vida em sociedade e ao domínio das opiniões vertidas nos romances e nos textos filosóficos é considerada um passo fundamental para a desejada libertação, alcançada no momento decisivo em que a curiosidade da mente e a

exploração dos prazeres são vividos de forma coesa. Merteuil expõe-se como uma obra prima da natureza, cujas disposições naturais se foram refinando através de um persistente exercício de autodomínio, patente na apurada equação dos rumos prosseguidos, em resposta aos desafios e contingências experienciados; é através de uma afirmação plena da vida como aventura e atuação adaptativa que Merteuil associa a sua estratégia pessoal a um conjunto de premissas desenvolvidas para seu próprio usufruto.

Ao contrário de Jana Beránková, que considera a mitologia da superioridade do intelecto uma manifestação do *cogito* cartesiano e da dicotomia entre corpo e espírito no seio da mundividência libertina, dado que “le libertin n’est jamais, mais qu’il pense toujours” (Beránková, 2010: 20-22), parece-nos mais acertada a evidência de que é precisamente a contemplação progressiva do próprio percurso que se encontra na base de uma redefinição de si na qual nenhuma componente é deixada de fora. Os dados obtidos através do corpo são colocados no mesmo patamar das ponderações intelectuais e dos saberes adquiridos através do confronto com a literatura, no que nos parece constituir uma superação da dicotomia cartesiana que valorizava exclusivamente as conclusões provenientes de uma racionalidade abstrata e descarnada.

A atitude libertina de Merteuil corresponde a uma terceira via, na qual predomina a valorização da plenitude dos aspetos que enformam uma identidade, não coincidindo, nem com o racionalismo cartesiano, nem com o excessivo materialismo representado, na época, pela visão do homem máquina de La Mettrie. Como a própria Merteuil conclui, é precisamente pela conjugação rigorosa dos sentidos e do intelecto que se demarca das outras duas figuras femininas da obra, a devota Madame de Merteuil e a mera “máquina de prazer” em que se converte Cécile de Volanges. Uma terceira via que está, em permanência, consciente das regras que definiu para si e de que se orgulha, na medida em que constituem também uma criação sua:

Quando me viu o Visconde afastar-me das regras que a mim própria determinei, e faltar aos meus princípios? Os meus princípios, repito-o, e digo-o deliberadamente, pois eles não são, como os das outras mulheres, colhidos ao acaso, aceites sem análise e seguidos por hábito; são o fruto das minhas profundas reflexões. Criei-os, e posso dizer que são a minha obra (165).

Em Merteuil, a consciência libertina afirma-se como insistente afirmação da superioridade das suas dissimulações, do seu entendimento geral do mundo e da originalidade com que se movimenta nos vários contextos em que exerce a sua



supremacia libertina. A dignidade de um processo intelectual privado, inconfundível e inesgotável, marcado pela cuidadosa atenção aos cambiantes físicos e espirituais experimentados e aberto a novas descobertas, contrapõe-se às manifestações de subserviência características das mulheres convencionais, vítimas de desatenção no confronto com o espetáculo do mundo, de carência de pensamento próprio e da construção de uma ética pessoal a partir de modelos alheios.

À imagem dos mais reconhecíveis exemplos da libertinagem, Merteuil tende a considerar-se intelectualmente superior não por possuir uma verdade absoluta, mais válida do que todas as outras, mas por reger-se por princípios adquiridos de acordo com um juízo plenamente refletido e tanto quanto possível imune aos efeitos da modelação universalizante com que a sociedade procura condicionar as respostas originais dos indivíduos, retirando-lhes o apetite pela curiosidade, essa instância individual de diálogo entre um sujeito consciente e o ambiente em que emergiu, que contrapõe uma expectativa social – “as circunstâncias (que) me condenavam ao silêncio e à inação” – a uma atitude que toma proveito pessoal dos seus mecanismos – “delas soube tirar proveito para observar e reflectir (...), não dando ouvidos à verdade dos ensinamentos que me dispensavam, eu recolhia cuidadosamente tudo o que procuravam esconder-me” (165).

É através dessa leitura do conhecimento, simultaneamente foco absoluto dos seus interesses e mecanismo de obtenção das faculdades superiores, que Merteuil produz uma apurada síntese das fontes essenciais em toda mundividência libertina de Setecentos:

Estudei os nossos costumes nos romances; as nossas opiniões nos filósofos; procurei mesmo nos mais severos moralistas o que eles exigiam de nós, e soube assim o que se podia fazer, o que se devia pensar e o que era preciso parecer. Uma vez fixada sobre esses três pontos, só o último apresentou algumas dificuldades na sua execução; esperei vencê-las e meditei nos meios (167).

### *Sade*

Numa outra vertente, dadas as proporções e a especificidade da obra do Marquês de Sade<sup>31</sup>, o percurso criador do *Divino Marquês* apresenta algumas afinidades

---

<sup>31</sup> Como conclui Ana Cristina Joaquim, a inconfundível dimensão da figura do Marquês de Sade no contexto da história da cultura pode medir-se não apenas pelas diferentes opiniões desenvolvidas a

significativas com estas conclusões transmitidas por Laclos através do discurso libertino da Marquesa de Merteuil. Com efeito, a proposta de Sade passa, também, pela apologia de uma visão complexa a respeito do ser humano, diretamente implicada num experimentalismo abrangente, face ao qual nem mesmo os mais controversos aspetos deveriam ser deixados à margem. Precisamente no sentido de ocupar uma lacuna no âmbito da exploração do continente desconhecido que, em grande medida, o Homem continuava a ser, o discurso criativo de Sade percorre à saciedade os mais polémicos âmbitos, assinalando, através da contemplação dos tabus, dos aspetos mais obscenos e das diferentes formas de abjeção, outros ângulos hipotéticos para a devida contemplação do ser humano contextualizado.

Para o efeito, cabia-lhe também um exercício de reflexão em torno dos limites da filosofia das Luzes e da sociedade de que esta constituía a expressão acabada, estruturando em torno do racionalismo uma nova gama de valores padronizados, face aos quais o Homem voltava a ser, ainda que de modos distintos, sujeito aos influxos limitadores de uma outra ideologia matriz, tão totalitária e aprisionante como todas as anteriores. Sade exhibe de uma forma radical as ambiguidades inerentes à relação entre a mundividência libertina e os ideais das Luzes, representando, na feliz expressão de Sérgio Paulo Rouanet, uma espécie de perturbação irrepetível, capaz de percorrer, num único projeto propositado, as tensões que haviam cindido o pensamento do Ocidente nos séculos anteriores e de, nesse périplo, dar a conhecer os aspetos em que era impossível conciliar adequadamente os projetos libertino e iluminista.

Ao sujeitar as Luzes à erosão crítica de que os filósofos se haviam servido para consolidarem a sua supremacia, aplicando o ataque cerrado próprio do movimento libertino a um dos resultados históricos da sua ação, Sade deixa entrever o pendor totalitário do racionalismo iluminista e do ideal de ser humano proposto pelos *philosophes* e pela enciclopédica obsessão por um entendimento arquetípico do

---

respeito da qualidade dos seus textos e do âmbito a partir do qual devem ser lidos, tendo em conta a mescla de discursos conjugados, mas também pelas inúmeras vertentes hermenêuticas que o estudaram, já depois da sua redescoberta por Apollinaire, André Breton ou Georges Bataille, das quais a ensaísta destaca três: a perspetiva essencialmente política de Adorno e Horkheimer, o viés psicanalítico de Octavio Paz e a circunscrição ao domínio linguístico defendida por Roland Barthes (Joaquim, 2011). A estes autores poderíamos acrescentar a diversidade de opiniões defendidas por pensadores influentes, como Simone de Beauvoir, Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Pierre Klossowski e Annie Le Brun (cf., a este respeito, Moraes, 2011: 105-156) ou os textos de autores portugueses, como Eduardo Lourenço, Abílio Fernandes, Ernesto Rodrigues, Fernando Guerreiro e Carlos Jorge Figueiredo Jorge.

Homem, universalmente válido e traçado através da exclusão de uma série de aspetos, precisamente os que Sade optará por abordar (cf. Rouanet, 1998: 167-196).

De resto, Sade levou às últimas consequências a exigência libertina de demarcação absoluta relativamente a todos os panoramas possíveis, mantendo na sua reflexão uma espécie de metalibertinismo, de acordo com o qual procurou apresentar ao leitor as diferentes facetas do continente libertino, convidando-o a conviver com algumas das libertinagens possíveis a cujo elenco se liga incessantemente. O fenómeno libertino é em Sade, acima de tudo, uma escolha intelectual, o ângulo estruturador de uma visão plural do ser humano, mesmo que através de um inquérito fixado na exploração da negatividade, na inversão ou no excesso. É precisamente o resultado dessa observação que se oferece ao leitor, por exemplo na introdução a *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*:

(...) como é que podemos adivinhar o que mais te convém? Tu é que tens de pegar no que te quadra e deixar o resto, outros farão o mesmo que tu e pouco a pouco cada coisa irá ficado no seu lugar (...). Do mesmo modo deves proceder agora: escolhe e deixa o resto sem regateares, quando esse esto por acaso te não agrade. Pesa que há-de agradar a outros e sê filósofo (Sade, 2007: 83-84).

Esta apologia da liberdade de escolha, reconhecida como atitude primordial de um filósofo dedicado a explorar com rigor uma das múltiplas facetas da realidade humana ou a sua totalidade, permite, por um lado, caracterizar o autor – ele é aquele que explorou os vários meandros que agora revela e disponibiliza para que o diálogo prossiga – e, por outro, evidenciar qual a perceção que os libertinos tinham do seu interlocutor ideal: alguém capaz de contribuir com as suas opções e pontos de vista para a progressiva arrumação dos saberes. Esse leitor, a partir do momento em que se encontra disponível para fazer da leitura uma das expressões da sua autonomia, tão livre como outras vertentes da sua existência, corresponde, consoante o seu apetite específico, a uma das diversas formas de libertinagem de que o autor, na medida em que passou por todas, parece considerar-se uma síntese.

Deve assinalar-se, por outro lado, que o responsável por uma tal proposta se situa deliberadamente num patamar de excelência interpretativa, na medida em que ultrapassou a dependência relativamente aos vários pressupostos para os tomar como matérias-primas, dispondo-se em relação a elas a partir de um mesmo plano de distanciamento, que lhe permite, como observa Klossowski, idealizar personagens representativas dos discursos filosóficos que absorve, manipula e expõe: “Sade quer

mostrar assim que *é o temperamento que inspira a escolha* de uma filosofia e que a *própria razão* que os filósofos do seu tempo invocam é ainda uma forma de paixão” (Klossowski, 2008: 71-72).

O caso de Sade conduz ao extremo teses que já se encontravam expressas com clareza, por exemplo, nos *Cinq Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens*, de La Mothe Le Vayer, em cujo prefácio se justifica deste modo a profundidade questionadora da sua deambulação:

(...) je vous prie de faire un peu de reflexion, non seulement sur les erreurs, sottises, & impertinences des opinions du vulgaire, (ce mot comprend à vostre esgard le cavalier, l'homme de robbe, & le paysan egallement.). Mais encore sur l'autorité tyrannique du temps, & des coutumes qui les ont establies, & sur l'opiniastreté invincible avec laquelle elles sont si aveuglement soustenuës, m'assurant que vous serés contraint de m'advoüer, qu'un honneste homme, amateur de la vérité, ne sçauroit trop prendre leur contrepied & trop s'en escarter (Le Vayer, 1744: XI-XII).

Mais do que propor-se como alguém que deseja ultrapassar as diversas faces da tirania cultural dedicando-se à investigação das propostas defendidas, Sade oferece-se como corporização da totalidade dos rumos explorados pela tradição libertina, identificando a identidade especificamente libertina com a própria Natureza humana, depois de despida de todos os simulacros de verdade. Com efeito, o projeto de Sade aponta para a convicção de que, quando decidisse dar-se como o mais importante objeto de conhecimento colocado ao seu dispor, o Homem poderia projetar-se num diálogo permanente com o desconhecido, cuja negatividade se relaciona, acima de tudo, com a necessidade de agir com energia renovada no sentido da dissolução dos novos edifícios concetuais derivados da natureza essencialmente criadora do ser humano.

Procuraremos evidenciar algumas destas questões através de passagens de *A Filosofia na Alcova*, opção relacionada com a centralidade que esta obra ocupou na discussão que, na década de 60, permitiu a introdução da libertinagem no panorama cultural português<sup>32</sup>.

No decorrer de toda a obra, na qual se processa uma subversão do projeto educativo das Luzes, dado que Dolmancé procura emancipar Eugénia transmitindo-lhe o essencial das considerações libertinas a respeito da supremacia das leis naturais e da intrínseca ficcionalidade de todos os códigos impostos pelas sociedades humanas, são

---

<sup>32</sup> As citações que faremos de passagens de *A Filosofia na Alcova* são, propositadamente, extraídas da primeira tradução portuguesa da obra, editada em 1966 pela Editora Afrodite, cujo impacto no contexto dos autores que abordaremos nos próximos capítulos justifica esta opção (Sade, 1966). Assim, passaremos a indicar apenas as páginas relativas a cada citação.

colocadas em contraponto duas visões do mundo: a que sustenta o seu jugo sobre todos os indivíduos em quiméricas “imolações perpétuas” destinadas a conter aquilo que é natural e a que favorece a absoluta revelação do indivíduo a si mesmo e aos outros, a partir do momento em que decide exprimir livremente o seu temperamento inconfundível. Na exposição de Dolmancé, a adequação do ser humano aos imperativos da Natureza e o papel da racionalidade na constituição de sistemas destinados a paralisar o dinamismo recriador das leis naturais são dados como esteios fundamentais da sabedoria que procura transmitir:

Se está provado que o homem só deve a sua existência aos planos irresistíveis da natureza; se (...) não é (...) mais do que uma produção necessitada pela existência do globo, e que não deve a sua a quem quer que seja; se está demonstrado que este Deus, que os imbecis encaram como autor e fabricante único de tudo o que vemos, não é mais do que o *nec plus ultra* da razão humana, do que um fantasma criado no instante em que esta razão não via mais nada, a fim de ajudar as suas operações; se está provado que a existência deste Deus é impossível, e que a natureza, sempre em acção, sempre em movimento, considera seu o que agrada aos imbecis dar-lhe gratuitamente (...) acreditaríeis, pois, Eugénia, que a fé que ligaria o homem a este Criador imbecil, insuficiente, feroz e desprezível, fosse uma virtude necessária? (52-53).

As questões que Dolmancé coloca permitem-lhe não só evidenciar os limites da racionalidade humana, incapaz de encontrar por si mesma um sentido para a existência e por isso mesmo inclinada a promover uma ilusão compensadora, como a existência de Deus, mas também criticar a própria incongruência dessa ilusão. A abdicação a que a razão humana se entrega tem como produto direto a constituição de uma presença transcendente totalmente incapaz de corresponder ao que seria de esperar de uma entidade com tais prerrogativas <sup>33</sup>. No momento em que se apercebe da falência da estrutura que faz da razão e da divindade duas faces da mesma incapacidade humana para lidar com as suas circunstâncias, cabe ao libertino definir uma solução alternativa: abandonando a necessidade de acreditar em qualquer manifestação da necessidade

---

<sup>33</sup> O argumento a que Sade recorre nesta passagem tem raízes profundas no percurso das ideias libertinas, remontando, pelo menos, ao século XVII, momento em que uma obra como o *Theophrastus Redivivus* contribuiu para difundir uma considerável bateria de argumentos destinados a comprovar que as religiões eram, na generalidade, construções colocadas ao serviço de interesses políticos. Nessa obra anónima, cujas origens são difíceis de determinar, encontram-se reunidas teses de alguns dos mais emblemáticos pensadores da tradição libertina, Pomponazzi, Vanini, Montaigne, Charron ou Naudé. A ideia de que todas as religiões seriam criações humanas, correspondendo simultaneamente a formas de responder a necessidades sociais e políticas e a uma estratégia de domínio das multidões ignorantes, introduz num novo contexto o essencial de um outro livro, referido desde pelo menos o século XI, o *De Tribus Impostoribus (Tratado dos Três Impostores)*, dedicado a provar que Jesus, Moisés e Maomé eram impostores com agendas políticas próprias, em vista das quais haviam constituído as respetivas religiões (cf. Spink, 1937: 248-255; Neto, 1996: 145-163; Popkin, 2003: 44-79; Hecht, 2004: 325-326; Ostrowiecki, 2012).

psicológica de um Criador, contrapondo-lhe o respeito pela única lei observável, os “planos irresistíveis da natureza”, dos quais deriva o desejo de conhecer-se e experimentar-se no confronto com o desconhecido.

Como este ponto de vista deixa claro, o libertino delineado por Sade em *La Philosophie dans le Boudoir* não é apenas um debochado destinado a desvelar a uma jovem virgem as vias de uma sexualidade contrária ao ideal de virtude tradicional, ou um livre-pensador inconsequente, cuja procura de argumentos destinados a afirmar a inexistência de Deus redundariam numa transgressão superficial dos códigos da sua comunidade, mas, acima de tudo, um sujeito que, valendo-se de uma erudição aprofundada, vai equacionando várias hipóteses, dominando o vocabulário dos seus opositores e dedicando a sua vida à experimentação física e intelectual do ambivalente espetáculo do mundo.

Esse contacto com a diversidade alarga-se à compreensão de que os costumes humanos se revestem de múltiplas formas, no tempo e no espaço, implicando da parte do observador um olhar essencialmente amoral:

(...) as palavras vício e virtude dão-nos apenas ideias puramente locais. Não existe nenhuma acção, por singular que vos pareça, que seja verdadeiramente criminosa; nenhuma que possa realmente chamar-se virtuosa. Tudo está na razão dos nossos hábitos e do clima em que vivemos; o que é crime aqui é muitas vezes virtude a umas cem léguas de distância, e as virtudes de outro hemisfério poderiam, muito reversivelmente, ser crimes para nós. Não existe horror que não tenha sido divinizado nem virtude que não tenha sido infamada (60-61).

O paralelismo entre estas considerações e as conducentes à promoção da libertinagem é evidente:

(...) nada é medonho em libertinagem, pois que tudo quanto a libertinagem inspira é igualmente inspirado pela natureza; as acções mais extraordinárias, as mais bizarras, aquelas que parecem chocar mais evidentemente todas as leis, todas as instituições humanas (...), aquelas próprias não são de modo nenhum medonhas, e não existe uma só que não possa demonstrar-se na natureza (117-118).

O libertino, mesmo na sua face mais obscura (estas observações podem potencialmente justificar os crimes mais hediondos, como o assassinato), é sempre um organismo em ação, que aproxima as suas ações das mais plenas intenções da Natureza, procurando reproduzir o seu movimento, numa escala finita e contingente. Assim, e apesar da tendência ‘sádica’ para a apologia ou, pelo menos, a demonstração das teorias

a partir de situações extremas, a conduta ‘maléfica’ não é necessariamente a única a identificar-se com a ação libertina; é apenas uma das muitas hipóteses validadas pelo imperativo libertino fundamental, a necessidade de cada qual corresponder adequadamente às inclinações do respetivo temperamento, ditadas por forças que lhe são infinitamente superiores e, nessa medida, não devem ser questionadas.

Estas conclusões repercutem-se complexamente em duas diferentes direções, ambas responsáveis por um deslocamento do modo como o ser humano tende a ser idealizado; com efeito, no sistema de Sade, o Homem deixa de se encontrar situado no centro do mundo, estatuto que, com raríssimas exceções, lhe foi conferido pela visão antropocêntrica predominante desde a Antiguidade. Por um lado, ao ver-se como produto do movimento natural da matéria, o libertino procura descomprometer-se relativamente aos seus atos, recusando aceitar os juízos morais promovidos pela sociedade para reprimir os seus movimentos e as proposições filosóficas por si defendidas, resultantes de uma razão ciente dos seus limites e, por isso mesmo, disposta a recrear-se infinitamente ao sabor das suas capacidades criativas. Por outro lado, na medida em que reconhece o poder edificante da razão humana, sobretudo quando aplicada à constituição de sistemas imaginários, o libertino reconhece nas diferentes manifestações da cultura humana um valor intrínseco, desprovido de qualquer dependência face a qualquer plano transcendente. Esta asserção permite-lhe, simultaneamente, criticar os modelos vigentes, reconhecendo-os como abstrações impostas por certos indivíduos detentores do poder, e abrir caminho à sugestão de mundos alternativos, formas cada vez mais apuradas de estimular o seu corpo e o seu espírito.

Ora, e para concluirmos esta breve análise de *A Filosofia na Alcova*, atentemos em duas passagens do panfleto “Franceses, mais um esforço se quereis ser republicanos”, com o qual Sade interrompe a narrativa para discorrer a respeito da instauração de um princípio de diversidade face ao predomínio das superstições:

Que o escravo de um bandido coroado se curve, se o quiser, aos pés de um ídolo de massa, um tal objecto é feito para a sua alma de lama; quem pode servir reis deve adorar os deuses! Mas nós, franceses, mas nós, meus compatriotas, rastejar ainda humildemente sob freios tão desprezíveis, antes morrer mil vezes do que deixar que eles nos escravizem novamente! Se julgamos necessário um culto, imitemos o dos romanos: as acções, as paixões, os heróis, eis quais eram os seus respeitáveis objectos (143).

(...) desenganámo-nos desse fantasma, e o ateísmo é, actualmente, o único sistema de todos os indivíduos que sabem raciocinar. À medida que nos iluminámos, sentimos que, sendo o movimento inerente à matéria, o agente necessário para imprimir o movimento devia ser um ser ilusório e que, devendo tudo quanto existia estar, por essência, em movimento, o motor era inútil; sentimos que esse deus quimérico, prudentemente inventado pelos primeiros legisladores, era, nas suas mãos, não mais do que um meio de nos fazer supor cadeias, e que, reservando-se o direito de ser os únicos a falar este fantasma, saberiam bem fazer com que ele dissesse apenas aquilo que apoiasse as leis ridículas pelas quais pretendiam escravizar-nos (144-145).

O homem livre pretendido por Sade é, nesta medida, e em simultâneo:

- 1) um sujeito emancipado que apenas toma como representantes adequados da condição humana aqueles que optam por um declarado individualismo criador, correspondente à exuberância vital da realidade orgânica na qual o Homem se encontra indelevelmente mergulhado;
- 2) um pensador esclarecido que se reconhece como fruto de um gradual processo de iluminação intelectual, indispensável para se contrapor ao processo contínuo que redundou na submissão das comunidades humanas aos mais diversos ídolos;
- 3) um organismo vital que faz depender a ascese ativa e intelectual, respetivamente, da correspondência ao essencial dinamismo da matéria e da lucidez necessária para que essa seja reconhecida como única verdade à qual os seres devem acondicionar-se, rompendo com as quimeras delineadas precisamente para camuflar a naturalidade desse rumo;
- 4) e, finalmente, um arauto da revolta generalizada contra todas as manifestações da tirania política, identificada precisamente com os propósitos interesseiros dos fundadores das religiões, potenciadoras de multidões alienadas e desprovidas de vitalidade porque educadas de acordo com os padrões de uma falsa virtude contrária à autonomia da ação e do pensamento.

Precisamente por isso, e em conformidade com todas estas vertentes, Sade atribui ao filósofo libertino a tarefa fundamental de implementar uma nova atmosfera de liberdade, disponível para a problematização de todas as hipóteses:

Não nos esqueçamos de que queremos formar homens livres e não vis adoradores de um deus. Um filósofo deve simplesmente instruir estes novos alunos das sublimidades incompreensíveis da natureza; deve provar-lhes que o conhecimento de um deus, frequentemente muito perigoso para os homens, nunca serviu a sua felicidade, e que eles não serão mais felizes admitindo como causa daquilo que não compreendem algo que compreenderão ainda menos; que é muito menos essencial compreender a natureza do que fruí-la e respeitar as suas leis (...) (149).



O desejo de constituir um novo panorama intelectual, estabelecido no decurso dos diálogos educativos responsáveis pela elaboração de uma jovem libertina em todas as suas dimensões, é também construído na cumplicidade do leitor, aquele a quem se diz, no texto introdutório:

Voluptuosos de todas as idades e sexos, é, sòmente, a vós que ofereço esta obra; alimentai-vos dos seus princípios; eles favorecem as vossas paixões, e essas paixões, de que os frios e insípidos moralistas pretendem afastar-vos, são apenas os meios que a natureza utiliza para fazer o homem compreender as intenções que ela formou a seu respeito; atendei apenas a estas deliciosas paixões; só a sua origem vos deve conduzir à felicidade (27).

Comunidade imaginada, em certa medida simulacro dos encontros filosóficos mantidos pelos *libertins erudits* literariamente recriados por La Mothe Le Vayer, a elite de libertinos aos quais Sade destina as lições e os apelos veementes do seu panfleto espelha o que Ernesto Rodrigues conclui a propósito da singularidade dos privilegiados que, em *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*, são introduzidos aos mistérios teatralizados no espaço restrito de Sibling: o essencial das práticas descritas na obra, assim como a presença de uma versão mais agressiva do projeto educativo, na pessoa das velhas professoras de História, aponta para uma consciente presença do mundo infinitamente renovável da literatura, no qual outras hipóteses de realidade podem ser exploradas em relação direta com a crítica e a transgressão do panorama existente. Desse modo, os assuntos concretos da realidade sua contemporânea passam, no plano da matéria literária que acompanhou o seu infindável cativo, a servir de suporte para uma alternativa:

Arrastado na dissolução da aristocracia feudal, o impulso sadiano refugia-se num ensaiado regresso – que, então, sim, compensaria os desmandos actuais. Encenado e impossível regresso: o teatro vive do dialéctico (por natureza, efemerizante) e a componente teatral em Sade não é para esquecer; escapa-se ao tempo histórico no tempo romanesco: aí pode começar a formulação de um mundo que, utópico e presença do Mal (= o novo humanismo), afirma uma realidade – a do escritor vivo (= uma saída para o antiburguês) (Rodrigues, 2016: 214-215).

O excesso associado a Sade encontra-se diretamente relacionado com os mecanismos utilizados pelo *Divino Marquês* para conjugar as suas pulsões muito particulares à ânsia de reproduzir através da literatura as circunstâncias históricas de um tempo de tensões e metamorfoses, no qual os poderes dominantes se sucederam

vertiginosamente. Essa vertigem não impediu, contudo, que, ainda que de acordo com argumentos distintos, Sade tenha permanecido como o rosto visível de um certo abismo humano desejavelmente extirpado ou, pelo menos, entregue ao silenciamento da clausura. A libertinagem encontrava em Sade um dos seus esteios, também na medida em que o seu movimento contínuo parece necessitar da existência de um determinado interdito a ultrapassar.

### *Séculos XIX e XX*

É precisamente ao esmorecimento das barreiras contra as quais os libertinos se haviam insurgido ao longo dos séculos XVII e XVIII, a supremacia da Igreja e dos seus dogmas mais persistentes e a hierarquização da sociedade segundo paradigmas impostos por tradições seculares, que Yvan Leclerc recorre no sentido de justificar o relativo esmorecimento da importância histórica da libertinagem a partir do início do século XIX. Segundo Leclerc, a conquista de uma determinada forma de liberdade ideal, na sequência da Revolução Francesa, teria de algum modo retirado ao espírito libertino a sua genuína razão de ser, num mundo em grande medida desprovido de estruturas totalitárias e marcado por um ideal de igualdade social: “Il faut au libertin un Pouvoir fort à défier, des dogmes à nier, un Dieu à blasphémer, des valeurs sacrées à profaner, un Père à maudire, des inférieurs (...) sur lesquels exercer sa supériorité de Maître des coeurs et de corps” (Leclerc, 1999: 44).

Juan Velarde Fuentes aproxima-se deste ponto de vista, identificando, contudo, o apagamento da figura do libertino no século XIX com o triunfo do capitalismo e a instauração de uma moralidade burguesa em virtude da qual o rigoroso controlo social dos pontos de vista desviantes se acentuou, como o evidenciam os processos relacionados com a *Madame Bovary*, de Flaubert (1856), ou *Les Fleurs du Mal* (1857), de Baudelaire<sup>34</sup>. Segundo Velarde Fuentes, a grande maioria dos filósofos e escritores de

---

<sup>34</sup> Pode observar-se, também ao nível dos processos e da argumentação utilizada, um percurso crítico em torno dos mesmos procedimentos e assuntos. Assim, os julgamentos de Flaubert e de Baudelaire foram utilizados como paradigmas para outros confrontos entre obras consideradas subversivas pela sua libertinagem e a *doxa* vigente. Assim, se em 1956 Jean-Jacques Pauvert se serviu desses dois casos, acrescentando-lhes a controvérsia em torno de *Ulysses*, de James Joyce (1922), de *Lady Chatterley's Lover*, de D. H. Lawrence (1924) e de *Tropic of Cancer*, de Henry Miller (1934) para defender a sua edição das obras completas de Sade, Fernando Ribeiro de Mello recorreu a toda essa tradição de embates judiciais e à progressiva liberalidade com que a justiça acolhera os argumentos dos editores para defender a sua edição de *A Filosofia na Alcova*, na qual, como veremos na segunda parte deste trabalho, Luiz

Oitocentos haviam optado por se acomodar aos valores dominantes, convertendo o que antes havia sido problemático, incluindo os livros licenciosos, em produtos destinados simultaneamente ao entretenimento da vida burguesa e à representação distanciada dos domínios abjetos e desviantes, doravante reconhecidos como símbolos de imoralidade e de patologia; perde-se, através dessa apropriação das fontes privilegiadas de um saber alheio aos interesses padronizados, qualquer intenção combativa, essencial ao emergir da sensibilidade libertina (Velarde Fuentes, 2006: 106-107).

No entanto, e concordando com o que também afirma Yvan Leclerc, parece-nos essencial defender que os limites históricos da tradição libertina não podem, de modo algum, situar-se no século XVIII. No momento em que processos como os que envolvem as obras primas de Flaubert e de Baudelaire evidenciam uma nova fratura cultural, difícil de conter dada a projeção que os dois autores conheceriam no seu tempo e nas gerações subsequentes, começa a decorrer, também, uma redescoberta empenhada das principais obras e figuras associadas aos dois grandes momentos do itinerário libertino a que fizemos menção: os *libertins érudits*, do século XVII, e os grandes vultos da libertinagem romanesca, como Laclos e, sobretudo, Sade. Leclerc designa como “enfants de Sade” os autores que, na esteira de Baudelaire, começaram um novo processo de crítica sistemática do panorama cultural do Ocidente, direcionando a sua verve negativa no sentido da denúncia do novo totalitarismo representado pela mundividência racionalista e positivista predominante. O momento dos Decadentes é, também, um período no qual a libertinagem readquire o seu direito de cidadania no panorama das ideias do Ocidente:

Face à un monde en pleine mutation, avec l'avènement de la démocratie, du capitalisme et de l'industrialisation, les Décadents, désenchantés, revenus de tous les rêves de progrès, réagissent par haine du siècle. (...) Le besoin de dépasser les limites, de «franchir les confins de la pensée» comme dit Huysmans, est lié à cette volonté de scandale, de perversité et de sacrilège qui caractérise les Décadents. (Leclerc, 1999: 48)

---

Pacheco publicou um importante prefácio, “O Sade Aqui entre Nós” (1966). No caso de Pauvert, o confronto entre o desejo de liberdade para a edição de autores subversivos e as instituições que procuravam censurá-las encontrou a devida expressão no livro *L’Affaire Sade* (1957), publicado no mesmo ano em que Maurice Girodias dava a conhecer também o processo em torno de *Lolita*, de Vladimir Nabokov (*L’Affaire Lolita*, 1957). Para um acompanhamento rigoroso destas questões e do processo que contrapôs o Estado Novo ao mais controverso editor da segunda metade do século XX em Portugal, Ribeiro de Mello, remetemos para as investigações de Pedro Piedade Marques (Marques, 2015, em particular pp. 67-92; Fernandes, 2017, em particular pp. 107-118). Deve acentuar-se que, tanto no caso francês como no português, Sade é defendido em função da sua importância literária e filosófica, sobretudo tendo por base o testemunho de autores associados ao Surrealismo, incluindo André Breton e Georges Bataille.

Retenham-se os termos que nos parecem fundamentais no que respeita a uma adequada compreensão da plenitude significativa de um ambiente libertino renovável em diferentes contextos históricos, espoletado por exigências e necessidades afins, mesmo quando relacionadas com vivências distintas: a revolta contra uma determinada visão do mundo em torno da qual se organizara, na totalidade, a experiência quotidiana das comunidades ocidentais; a ânsia por ultrapassar os limites, numa direção desprovida de qualquer teleologia reconhecível, dado que os horizontes dinâmicos da libertinagem se fazem em íntima relação com o desconhecido e com um novo mundo a construir, não com uma doutrina ou uma visão do mundo rigorosamente formatadas; finalmente, a associação entre uma afirmação deliberadamente provocatória e contrária aos valores dominantes, e um desejo de libertação face a uma clausura generalizada, coincidente com esses pilares.

É neste ambiente que se desenvolverá um considerável trabalho de estudo e redescoberta de autores reconhecidos como libertinos, de que destacamos, sobretudo:

- 1) a intensiva reedição dos textos fundamentais dos *libertins érudits* e dos colaboradores do *Parnasse des Poètes Satyriques* por parte de Frédéric Lachèvre (onze volumes entre 1909 e 1924, com principal enfoque nas personalidades de Théophile de Viau e de Cyrano de Bergerac);
- 2) a ampla dedicação de Apollinaire a autores licenciosos de Setecentos e, em particular, ao caso do Marquês de Sade, dado a conhecer através da antologia *Les Oeuvres du Marquis de Sade*, cujo conteúdo, em particular a introdução, foi extremamente relevante no âmbito da posterior reconstrução da imagem do autor de *Justine* junto dos surrealistas;
- 3) e, finalmente, a publicação de *Le Libetinage*, de Louis Aragon, em 1924, a que voltaremos na segunda parte deste trabalho. Por agora, assinale-se, apenas, o reconhecimento de que a tradição libertina era plural, necessitando o título da obra de um esclarecimento, algo a que o próprio Aragon se dedicará em 1964, momento em que aproveita a reedição da obra para associar o sentido de libertinagem que tomara como mote à figura icónica de Théophile de Viau: “*Le Libetinage*, que je n’ai jamais entendu qu’au sens de ces libertins du XVII<sup>e</sup> siècle, c’est-à-dire les libres penseurs dont Théophile de Viau est l’image (Aragon, 1997: 15-16)<sup>35</sup>.”

---

<sup>35</sup> Podem acrescentar-se a este panorama trabalhos de contextualização dos diferentes momentos libertinos, com particular incidência para o mais esquecido quadro de Seiscentos, como o “*Étude sur la*

Retomemos, para concluir o presente ponto, a questão das repercussões que tanto a vertente erudita como o contexto vasto da literatura romanesca libertina, em particular no que respeita ao mais radical dos seus expoentes, o Marquês de Sade, conheceram ao abrigo de uma importante atividade de estudo e republicação das suas obras que decorreu a partir da década de 80 do século XIX, propiciando tanto a identificação dos decadentistas e vanguardistas relativamente aos tópicos fundamentais do questionamento libertino como a construção da libertinagem enquanto categoria historiográfica.

É neste sentido que nos aproximamos das conclusões desenvolvidas por Giovanni Lista na obra *Dada Libertin & Libertaire*. Tomando como ponto de partida essa riquíssima produção editorial e hermenêutica, Lista defende procura demonstrar que o Dadaísmo terá correspondido, em várias das suas manifestações, a uma nova afirmação da negatividade libertina, em particular aquela que espelhava o momento de transição e incerteza característica dos séculos XVI e XVII.

Demarcando-se das demais Vanguardas históricas, na medida em que não concebe, como estes, um determinado objetivo pacificador a alcançar depois da cisão cultural espoletada nas primeiras décadas do século XX, a efemeridade agressiva do momento dadaísta apresenta-se como uma generalizada resposta aos excessos do racionalismo iluminista, que havia redundado no cenário apocalíptico da I Guerra Mundial.

---

société des libertins au XVIIe siècle”, de René Grousset (1886), *Les Libertins en France au XVIIe siècle*, de F. T. Perrens (1896) e “Les Libertins”, de Pierre Brun (1901), a que se seguiriam o volume antológico *Les Poètes Libertins*, de Georges Normandy (1909), integrando autores que remontam ao século XV. Jean-Pierre Cavaillé considera esta tendência uma manifestação típica da oposição finissecular ao paradigma classicista predominante no século XVII, que passava também pela valorização dos autores esquecidos, marginalizados ou distintos da racionalidade classicista (Cavaillé, 2011: 57-82). Através deste amplo trabalho editorial, tanto a “libertinagem erudita” como a “libertinagem de costumes” se converteram em parcelas fundamentais da constituição do mito da maldição literária que, como apontam Pascal Brissette e Marie-Pier Luneau, constitui um dos mais firmes esteios do ideário cultural dos séculos XIX e XX, remetendo para uma releitura histórica que encontra precursores de uma linhagem de excluídos e malogrados pelas suas ideias ou comportamentos que remonta, pelo menos, ao Renascimento (Brissette, 2014: 5-16; cf. também George, 2013). Essa linhagem encontra-se exemplarmente exposta, também, na antologia organizada por Germain Amplecas, *L'Oeuvre Libertine des Poètes du XIXe siècle* (1910), recolha pioneira na medida em que toma a libertinagem como uma componente peculiar, presente na obra de autores que, à luz do cânone literário, tendem a ser afastados desse domínio, como Alfred de Musset, Barbey d'Aurevilly, Victor Hugo, Théophile Gautier, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé ou Paul Verlaine. Deve assinalar-se que alguns destes autores foram fundamentais também para a introdução e desenvolvimento do conceito de “autor maldito”, uma outra via de análise possível para a questão em apreço.

A libertinagem de Dada concentra-se na ampla assunção das limitações humanas, conduzindo a uma experiência vital disponível para o confronto aberto com o acaso, o contraditório e o imprevisível. À semelhança dos momentos fundamentais do percurso libertino, a atitude dadaísta teria aproximado a revolta contra os valores instituídos de uma visão a respeito do Homem focada, sobretudo, na resposta individual à contingência, única forma de o sujeito evidenciar a sua própria soberania decisória:

Dada a su être libertin tant par l'impertinence et la radicalité de sa lutte contre les idéologies que par sa capacité à pointer le néant occulté par les valeurs idéales et morales inhérentes aux conceptions finalistes du monde, de l'homme et de l'histoire. Dérivé du latin *libertinus* qualifiant l'esclave émancipé par le maître, le mot «libertin» définissait au XVIIe siècle ceux qui affirmaient leur liberté d'esprit et leur indépendance contre toute servitude idéologique, contre toute soumission fidéiste à des principes contraires au libre choix de l'individu (Lista, 2005: 12).

Este ponto de vista, concentrando o sentido da libertinagem na reação aos discursos pretensamente iluminadores de uma verdade fundamental sobre o ser humano e o seu lugar no decurso dos processos históricos e da própria estrutura do cosmos, corresponde a questões comuns aos vários movimentos estéticos e filosóficos da primeira metade do século XX que optaram pela cisão relativamente aos modelos consagrados em nome de uma generalizada revisão crítica dos limites do conhecimento e de uma diluição das fronteiras por parte dos artistas, cujo papel na sociedade passa a ser identificado com a transgressão, a divergência e a exaltação da autonomia.

É neste sentido que deve mencionar-se uma das mais emblemáticas recolhas de poesia do modernista brasileiro Manuel Bandeira, *Libertinagem* (1930). Como procura esclarecer Gilberto Mendonça Teles, Bandeira estava plenamente consciente dos sentidos evocados pelo termo que escolheu para designar tanto os seus processos literários como a amplitude dos aspetos da condição humana convocados para o espaço libertador do seu laboratório poético. Lendo no termo não só a ligação profunda à origem etimológica latina – *libertinus* – mas também as potencialidades oferecidas por uma outra fonte – uma “antiga raiz indo-européia (*leudh-*) com a significação geral de «elevação», de «ascensão» (de um estágio para outro, superior), como no grego *eleuthería* a significar liberdade em todos os sentidos” (Teles, 1998: 119), Mendonça Teles conecta a libertação e a ascensão intelectual para apresentar ao leitor os vários sentidos possíveis da libertinagem modernista.

Assim, em pleno século XX, a herança libertina permanecia bem viva, consistindo numa das vias privilegiadas pelos criadores que procuravam configurar uma postura

marcadamente polémica, própria de “alguém que se soltou, que está agora isento de preconceitos morais, políticos ou literários” e, que, nessa medida, pode dedicar-se exclusivamente a uma “experimentação poética (...) em todas as direções, em todos os sentidos” (*Idem, ibidem*: 131)<sup>36</sup>.

Esse horizonte de totalidade, ao sabor do qual o experimentalismo criador se vê colocado ao serviço da emancipação humana por indivíduos historicamente situados que se identificam com uma perspetiva comum da ambivalente disposição do Homem no quadro contingente da Natureza, constitui quanto a nós o traço fundamental de todo o percurso libertino que nos propusemos traçar, sem pretendermos ser exaustivos, tanto no que respeita aos ângulos de perspetivação possíveis, como no que concerne aos autores e obras ilustrativos do pendor escolhido.

Aceitando a sugestão de Isabelle Rabineau, os intuitos da nossa abordagem remetem para a convicção de que, mais importante do que questionar em que medida se procede a banais atualizações de algumas das figuras e gestos representativos da libertinagem, será perceber os meios pelos quais se mantiveram ativos os traços emblemáticos de uma constante com que se foi exprimindo um olhar interrogativo direcionado aos mundos em que o humano se manifesta e se constrói. O libertino é, antes de mais, “une figure du temps en mouvement” (Rabineau, 1995: 15-24), atenta aos novos ornamentos elaborados pelo ser humano para ilustrar, justificar e preencher de sentido (s) a sua passagem por um mundo ambíguo, instável, perpetuamente marcado pela contingência, ao qual a única resposta genuinamente lúcida e libertadora parece ser a adaptação ao devir, à luz da qual nenhum sistema dogmático pode pretender-se definitivo e universal. Prosseguiremos a nossa reflexão em função desta problemática, direcionando-a, no próximo subcapítulo, para o debate sobre a consciência experimental como domínio privilegiado do apelo autopoietico do sujeito libertino, permanente inquisidor epistemológico.

---

<sup>36</sup> É tendo presente esta conotação da libertinagem como uma deriva experimental relativamente a um código comumente aceite, no âmbito da instituição artística e literária, que deveremos entender as observações de Agostinho de Campos, quando, nos *Estudos sobre o Soneto* (1936), se refere aos “inconvenientes do soneto irregular ou libertino, que sempre se há-de sujeitar ao menosprezo da crítica, forte no seu direito de dizer que tal soneto não é soneto” (Campos, 1936, 39). Essa modalidade da libertinagem encontra-se contemplada, por exemplo, na seguinte passagem de Jean-Pierre Cavaillé, ilustrativa da diversidade de âmbitos aos quais a noção tem sido aplicada: “la liberté de conscience d’abord; la liberté de pensée (...); la liberté de mœurs (...); sans oublier la liberté politique (...). On pourrait ajouter également l’usage du substantif et du qualifiant « libertain » pour désigner des manières d’écrire et de versifier irrégulière (...). Le pluriel est de rigueur, parce que ce qu’il est possible de mettre en évidence que les termes ont servi en effet à désigner, et d’abord ont servi à constituer, des phénomènes très différents les uns des autres dans le temps et dans l’espace : des opinions, des manières de parler, des comportements, des attitudes, etc. mais surtout des hommes (...)” (Cavaillé, 2010: 14-15).

## 1.2 Do Libertino como inquiridor cultural

Como procurámos evidenciar no decurso do itinerário proposto, os ângulos de análise e as questões passíveis de se discutirem partindo da amplitude das manifestações consideradas libertinas são consideráveis, implicando necessariamente a escolha de um aspeto fundamental. É nesse sentido que procuraremos prosseguir a abordagem a um dos núcleos basilares da problemática intelectual libertina: a leitura do Homem como matéria-prima nuclear. Com efeito, um dos aspetos mais acesamente recuperados pelos vários grupos e indivíduos conotados com a libertinagem é a forte consciência da efemeridade humana e dos limites a que se encontra sujeito o conhecimento face a um mundo natural e cultural em permanente mutação.

O ser humano, nas suas complexidades, evidencia-se como fonte e produto das interrogações libertinas, por um lado, e dos discursos normativos que procuravam silenciar a manifestação persistente do seu inquérito, sempre direccionado a formas mais vastas de relacionar a experiência autónoma do indivíduo com a oposição ao peso dos dogmas e das inércias sociais. No essencial, portanto, o debate passa sempre por um expressivo contraste entre formas de equacionar o alcance e os limites do que pode entender-se por “liberdade” e “libertação”, através de atitudes e de perspetivas filosóficas que encontram suporte em fontes documentais de naturezas muito diversas e em tradições incomensuráveis.

A experiência libertina passa pela manifestação de uma curiosidade incessante no que toca aos fenómenos naturais e, no confronto com estes, na amplitude da exigência de uma compreensão adequada dos fundamentos que sustentam os valores consagrados. Impõe-se, na ótica libertina, não uma mera contestação blasfema, cujo alcance é facilmente enquadrável e por isso mesmo mais fácil de constranger e de rebater, mas um ponto de vista cético, que gera discursos a partir de uma conversão da contingência e da incerteza em fontes privilegiadas dos novos desafios colocados ao Homem, também no que concerne aos contextos naturais e culturais específicos de cada sujeito particular. Estamos, portanto, perante dois núcleos do desenvolvimento de um novo entendimento do Homem no decurso de toda a Modernidade:

- 1) o *reconhecimento* cada vez mais amplo do sujeito historicamente situado numa cadeira com balizas delimitadas, da qual parcialmente depende, na medida em que



constitui uma espécie de *tom* ou *atmosfera*, um “filtro modalizador” de uma determinada mundividência;

- 2) a noção, derivada desta, de que o indivíduo, ao dedicar-se à sua própria percepção do mundo, deve estar sempre consciente da sua autonomia e, com ela, dos limites inerentes à aquisição e ao desenvolvimento do conhecimento. Essa consciência singular da realidade envolvente alimenta, também, a suspeita quanto aos excessos reflectidos na fixação de normas orientadoras que, no olhar crítico do indivíduo, são encaradas como sujeitas à mesma mudança que se abate sobre todas as outras coisas<sup>37</sup>.

No gradual percurso de alteração de mundividências que conduzirá da absoluta centralidade da presença de Deus em todas as facetas da ação humana ao cadinho do qual brotarão as mais radicais perspectivas acerca do transcendente e mesmo da possibilidade de um entendimento da moral absolutamente desprovida de uma divindade, o Homem, na formulação de Claudine Nédelec, assume-se cada vez mais como “un effet devenu sujet”:

Le repli sur l’homme et la nécessité de la réflexion sur la place de l’homme dans la nature, mais aussi sur la nature de l’homme, deviennent dès lors incontournables : comment comprendre le lien ambigu en l’homme entre le corps, substance étendue, soumise aux lois mécaniques du monde, et l’âme, qui lui échappe (...) ? Comment penser les ressemblances ( et les différences) entre l’homme et les animaux, l’insertion de son fonctionnement biologique dans le fonctionnement général de la vie, et en même temps son irréductible singularité d’être pensant, d’être du langage, d’animal raisonnable, d’animal politique ? (Nédelec, 2006: 185).

Todas essas vias de inquietação, que extrapolam largamente os pressupostos tradicionais e colocam em causa os modos pelos quais o Homem se posiciona relativamente a si próprio, aos seus semelhantes e aos outros seres vivos, encontram um espelho representativo na perscrutação libertina. É através dela que se constitui como um dos alvos fundamentais o discurso elaborado pelo humanismo racionalista triunfante desde o século XVII, que prolongava um certo antropocentrismo constante no

---

<sup>37</sup> Seguimos de perto as considerações de Helena Carvalhão Buescu a respeito dos traços mais emblemáticos de uma Modernidade entendida como sequência de vagas de uma experiência vivencial e histórica em virtude da qual se perdeu, gradualmente, a confiança nos saberes estabelecidos. No que nos interessa na presente reflexão, deve acentuar-se a ideia de que a Modernidade implica, por um lado, uma nova forma de o indivíduo se posicionar criticamente face a tudo aquilo que lhe é oferecido como fonte de conhecimento e, por outro, uma consciência aguda de que cada interpretação do mundo corresponde a uma construção provisória, com limites derivados das próprias limitações humanas (Buescu, 2005: 21-44).

pensamento filosófico, como salienta Christophe Girerd ao criticar a conjugação agressiva entre antropocentrismo e etnocentrismo imposta pelo Ocidente:

La sagesse humaniste est joyeusement antihumaniste. Il faut rabattre l'arrogance de l'homme (surtout de l'homme blanc, occidental...). L'humanisme (idéologie qui affirme la supériorité ontologique de l'homme sur le reste des choses) a conduit, et conduit encore, à toutes les dérives, justifie toutes les guerres, tous les impérialismes, toutes les colonisations, tous les massacres. L'humanisme européen tel qu'il fut thématizado par Descartes et un anthropocentrismo qui cache un ethnocentrismo : l'homme dont il est question est l'homme blanc, occidental, de confession catholique ou protestante et il prétend incarner les valeurs universelles (droits de l'homme, idéal démocratique) de l'humanité. Il est l'Humanité! (Girerd, 2007a: 162-163).

Enquanto o ponto de vista racionalista privilegiado pelo discurso do poder opta por se concentrar no desenvolvimento de instituições suficientemente eficazes para servirem de caixas de ressonância de valores que visam implementar a universalização de um ponto de vista definitivo acerca do que é ou deve considerar-se como extensão da natureza humana, a transgressão libertina opta por concentrar-se no estudo dos modos pelos quais os organismos autónomos contornam os processos das máquinas ideológicas indiferentes aos casos particulares.

Sendo certo que o inquérito libertino concorre para a implantação das condições necessárias à definição da ideologia humanista, sobretudo na deriva relativamente ao jugo dos vários pretensos poderes que visavam impor ao Homem uma determinada ordem externa, a sua abrangência impede-o de acompanhar os desenvolvimentos posteriores dessa rutura. Pierre Macherey lembra que o humanismo, como qualquer ideologia, se caracteriza por pressupostos tautológicos, que fazem do ser humano o princípio e o fim das várias leis elaboradas segundo os desígnios da substituição do Deus-Homem da teleologia pelo Homem deus de si mesmo do discurso antropológico (Macherey, 1976: 67-69).

Ora, acompanhando a vertente que aponta para a necessidade de cada indivíduo procurar em si mesmo as suas próprias leis, atualizando-se como potência permanentemente disponível para a metamorfose, o sujeito libertino destaca-se por introduzir a sua problematização crítica no espaço da própria ideologia humanista. Recusando fazer dela uma nova estrutura dogmática, o sujeito libertino procura problematizar o ser humano despidendo-o dos excessos para que tendem os programas destinados a conferir um determinado rosto absoluto ao deus que o Homem passa a ser para si próprio. Como aprofundaremos adiante a partir da noção de ironismo defendida

por Richard Rorty, a questão pode resumir-se através da diferença entre a construção de um vocabulário pessoal e a tentativa de converter esse vocabulário num discurso teórico passível de servir de modelo para outros sujeitos dedicados ao mesmo labor edificante. Para o sujeito libertino, o essencial é que o homem atualize a sua potência criadora distintiva, e as suas reflexões acerca da condição humana, visando não uma proposta definitiva, a impor aos demais, mas como uma construção que vai iluminando gradualmente o próprio criador e o que este pode dizer a seu respeito, expandindo o vocabulário experimental que lhe serve de expressão.

É uma fratura generalizada relativamente ao procedimento que, como salienta Eugénia Vilela, parte de uma noção de mundo uniforme para depois forçar a ordenação dos seres mais diversos, repudiando para o efeito tudo quanto não lhe corresponde adequadamente. Nessa medida, ao âmbito do existir, que o ser humano partilha com os demais seres, o discurso dominante procura acrescentar uma outra valência com implicações decisivas – a soberania inquestionável dos sentidos atribuídos pela consciência humana ao mundo que habita, dominando-o através de sucessivas criações elaboradas pela linguagem. A tentação totalitária, segundo Vilela, visa “reduzir *a natureza do humano ao olhar do humano*: a natureza será o olhado. É necessário, então, compreender o nosso *olhar instituinte* (...) como um olhar que cria o mundo” (Vilela, 1998: 16-17).

A identidade libertina parte, assim, da resposta que se dá a essa compreensão tendencialmente consensual do modo como operam os diversos fenómenos com os quais o ser humano vai lidando, retiradas à naturalidade do devir para constituírem peças uniformes de um modelo artificial. Enquanto a grande maioria dos membros de uma determinada comunidade aceitam em absoluto os códigos normalizadores, orientando os seus percursos individuais em consonância com os valores estabelecidos, o sujeito libertino opta por responder de forma distinta ao meio envolvente, compreendendo o que nesse *olhar instituinte* é um produto do pensamento humano à medida que surge a necessidade de definir um rumo coletivo.

Esse indivíduo que percebe a natureza ficcional das determinações com que o confrontam tende a desenvolver para si, tanto quanto possível, um itinerário pessoal, concordante com as suas experiências singulares e com a ética com que decide em cada momento as próximas etapas da aventura vital. Assim, à ânsia enciclopedista do racionalismo predominante contrapõe-se um outro enfoque, valorizador do impacto transgressivo que se encontra nas próprias circunstâncias imanentes, que, precisamente

ao apontarem para a realidade singular dos sujeitos autónomos, faz da experiência individual um horizonte sempre por descobrir e delinear a partir dos acidentes de cada momento e, por isso mesmo, da própria vida.

Ao apontar para a sua dupla pertença – a inscrição na Natureza, na qual é um organismo dotado de atributos singulares e de autonomia corpórea, e a cooperação numa determinada realidade cultural, que lhe transmite novas ferramentas –, o Homem encontra-se com o aspeto que mais o distingue de todos os outros seres: a diversidade das expressões socioculturais evidencia a flexibilidade intrínseca a um ser que, como defende Peter L. Berger, diverge dos demais por não se encontrar totalmente formatado no momento em que nasce. O seu emergir num determinado panorama histórico e geográfico revela-o no seu estado intermédio, já que as características pessoais só adquirem a sua plena integridade no momento em que a interação com a sua comunidade aponta uma determinada direção, que especializa e emoldura o seu percurso.

Precisamente em virtude dessa plasticidade das valências humanas, com repercussões consideráveis, tanto na apreensão do ambiente natural comum aos demais seres vivos, como no acomodamento às várias realidades sociais, qualquer ponto de vista que procure coincidir com um ideal de natureza humana é, à partida, limitado e erróneo. Os únicos aspetos que podem considerar-se constantes antropológicas humanas são, assim, os que apontam para a sua diversidade: a disponibilidade constante para a abertura ao mundo e a plasticidade edificante da identidade individual e das suas conformidades sociais. Considerar que o Homem tem uma natureza, de acordo com Berger, passa, essencialmente, por estar ao corrente de que essa natureza é algo construído pelo próprio movimento humano: o homem produz a sua própria natureza ou, mais simplesmente, o homem vai-se produzindo a si mesmo (Berger, 2010: 61).

A realidade gregária do *homo socius*, indispensável ao desenvolvimento de uma identidade ciente de que a cultura nunca pode passar por qualquer processo de tábua rasa, só se torna inadequada a partir do momento em que as instituições responsáveis pela manutenção da ordem comum e pelo ensinamento e proliferação dos valores perdem a noção da sua historicidade e, desse modo, do carácter artificial dos pressupostos propostos no decurso da construção social da realidade<sup>38</sup>. No momento em

---

<sup>38</sup> Recorremos à síntese exemplar de Isabelle Moreau, cuja definição do libertinismo remete o problema precisamente para a recusa dos saberes massificados: “Le libertinisme peut ainsi se définir comme l’expression littéraire et philosophique d’une mise en cause du savoir *doxal* en tant qu’il entraîne les

que se vivenciam como se possuíssem realidade própria, exterior aos sujeitos históricos que as produziram e aos que continuam a manter o essencial dos seus contornos, constituindo uma determinada tradição, as projeções de mundo que enformam cada sociedade adquirem um carácter impositivo, convertendo-se numa ideologia com pretensões a uma absoluta supremacia cultural. Adultera-se, desse modo, o rumo daquilo que Berger denomina “actividade humana objetivada”, comprometida pelas suas próprias ambiguidades:

a relação entre o homem, o produtor, e o mundo social, o seu produto, é e permanece uma relação dialéctica, ou seja, o homem (...) e o seu mundo social, interagem um com o outro. O produto age sobre o produtor. A exteriorização e a objectivação são momentos de um processo dialéctico contínuo. (...) *A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objectiva. O Homem é um produto social* (Idem, *ibidem*: 69-72)<sup>39</sup>.

No seu estudo sobre as dinâmicas definidoras das nacionalidades, Benedict Anderson atenta na diferença entre os pontos de vista que analisam as sociedades em função da sua pretensa veracidade e os que se preocupam, sobretudo, com a problematização dos conteúdos imaginários da sua mitologia particular.

Embora privilegiando o conceito de nação, a abordagem proposta por Anderson serve-nos para refletir sobre um procedimento transversal. De facto, a ideia de *comunidade imaginada* corresponde a uma das versões de uma carência fundamental, face ao embate entre consciência humana e o aparente absurdo da existência: a instauração imaginária de uma determinada *linguagem de continuidade*, contornando “os aparentes efeitos do acaso e da fatalidade, procedendo à articulação entre os diferentes momentos históricos – por contraste com os discursos

---

croyances communes (...) Il prend acte de l'ébranlement des certitudes consécutif aux découvertes scientifiques en physique, en astronomie ou en anthropologie, et use d'une raison et d'une méthode d'analyse où prévaut le versant critique et démystificateur, au détriment de toute construction systématique” (Moreau, 2005: 2-3).

<sup>39</sup> David Bohm aproxima-se destas considerações, expondo de um modo particularmente eloquente aquela que, quanto a nós, constitui a mais evidente origem deste fenómeno segundo o qual as teorias desenvolvidas pelos seres humanos acabam, a partir de certa altura, por escapar ao seu controlo, conseguindo, mesmo, sujeitá-los a um jugo alienante. Bohm critica o pendor para o que considera uma verdadeira “fragmentação do pensamento”, da qual derivariam as diferentes assunções e opiniões tidas como verdades independentes do procedimento especulativo que lhes dera estrutura a partir do imaginário. Como solução, Bohm propõe um percurso de aprofundamento da consciência, essencial para que os indivíduos voltassem a ter o domínio sobre si próprios e as suas criações mentais; é nessa medida que descreve a faculdade de “proprioception”, um distanciamento crítico relativamente aos resultados da cogitação individual e dos impactos que esta pode vir a ter no exterior, contribuindo para a eventual transfiguração da realidade de experiências (Bohm, 2013, em particular pp. 27-29).

evolutivos/progressistas, focados numa recusa heraclitiana da continuidade)” (Anderson, 2005: 32).

Ora, o que distingue a perspectiva libertina é uma relação menos angustiante com essa presença incontornável do devir de todos os fenómenos, objetos e entes com os quais o ser humano vai interagindo, que se encontra plasmado também no próprio fluxo do pensamento. Se a atitude anti-heraclitiana visa construir soluções cada vez mais complexas no sentido de impedir a desordem, o caos e a contingência, a alternativa libertina opta por valorizar o que existe de produtivo na própria contingência e no modo como o sujeito, adaptando-se estrategicamente à metamorfose, pode apresentar-se como ponto de partida para uma contínua experimentação, produzindo novos mecanismos de conhecimento de si e das suas circunstâncias.

Na impossibilidade de uma síntese entre os diversos pontos de vista, e confrontando-se abertamente com os limites da percepção e do conhecimento humanos, a perscrutação libertina encontra o seu território preferencial na contemplação crítica das diversas perspetivas, reconhecendo-as pelo que representam: documentos do percurso existencial da Humanidade, nenhum deles mais apto do que os demais a representar a verdade última acerca da origem e do sentido das coisas, dado que todos são aproximações mais ou menos apuradas ao sentido profundo do desconhecido.

É nesse sentido que, na esteira de Isabelle Moreau, nos parece fundamental acentuar que a própria relação da libertinagem com o saber decorre “à la mode libertine”, de acordo com um duplo movimento do olhar crítico: por um lado, acentuando a distância relativamente às escolas de pensamento e aos corpos de doutrina homogénea, cuja visão do mundo opera de acordo com um espírito sistematizante e tendente a fixar-se em torno de conceitos definitivos; por outro lado, procurando percebê-los no seu procedimento fundamental e, nos casos em que se reconhecem avanços produtivos no que ao conhecimento do Homem diz respeito, apropriando algumas das suas teses (Moreau, 2005: 2).

A constância histórica da sensibilidade libertina encontra-se diretamente relacionada com os imperativos categóricos e as teleologias universais características do que Luís Carmelo definiu como “genealogias da cultura do Ocidente”, blocos fundamentais de um procedimento que permitiu a persistência, com breves hiatos, de poderosas estruturas vocacionadas para a planificação de perspetivas globais, explicativas da totalidade do devir cósmico. Carmelo distingue, no decurso da história das ideias, três grandes projeções dessa narrativa tendencialmente totalitária:

1. a cultura da promessa, com o respetivo imaginário escatológico de matriz religiosa;
2. o desenvolvimento moderno de macro-sujeitos destinados a abafar os resultados plurais da crise resultante da erosão dos pilares oferecidos pela cultura da promessa, dando lugar ao aprofundamento de um pensamento essencialmente teórico responsável pela gestão da grande maioria dos projetos de categorização e legitimação ideológica da essência humana;
3. finalmente, a repercussão moderna do pensamento apocalíptico, destinado a reunir os sujeitos individuais num mesmo movimento teleológico, aplicando, ao panorama das sociedades secularizadas, os mesmos processos do discurso apocalíptico de índole religiosa (cf. Carmelo, 2013)<sup>40</sup>.

Apesar de concordarmos com Luís Carmelo, que considera o gradual desenvolvimento de teorias uma importante manifestação da autonomia humana, na medida em que assinala a rutura relativamente ao tempo em que todos os saberes se concentravam num único centro textual, parece-nos importante acentuar que esse discurso teórico também deriva do desejo primordial de uma resposta suficientemente eficaz e definitiva, da qual poderia partir-se para a libertação face ao impacto inquietante do confronto com a contingência. Os vários vocabulários finais alternativos, contribuindo para quebrar a supremacia de um texto fundador absoluto como o das culturas da promessa, acabam por entregar-se a uma disputa agressiva pelo domínio do seu próprio sistema, ocupando, ainda que parcialmente, espaço deixado vago por esse centro textual absoluto.

---

<sup>40</sup> A abordagem de Luís Carmelo permite um panorama bastante apurado das várias fases implicadas no desenvolvimento do sujeito intelectual do Ocidente, que constituem, em grande medida, os sistemas operativos relativamente aos quais, em cada momento, os libertinos procuraram definir o seu raio de ação: no âmbito fundador das culturas da promessa, o foco encontra-se numa radical interligação escatológica do presente num percurso determinado desde sempre, visando uma grande meta universal, simultaneamente limite último e matriz semiótica de todo um labor social derivado do conteúdo dos textos sagrados; a partir do século XVI, grosso modo, teria começado a manifestar-se uma maior abertura para a *curiosidade*, anteriormente entendida como heresia, de que emergem as condições necessárias para que a conjectura e a interrogação conduzam ao desenvolvimento da visão iluminista da História e da Cultura, dando o texto fundador lugar a uma série de novos textos reconhecidos como fontes potenciais da verdade, alguns dos quais tendem a adquirir uma certa canonicidade, por exemplo o que respeita aos pontos de vista de Descartes; com Kant, teria surgido mais expressivamente o imperativo universalizante, responsável pelo desenvolvimento de discursos ideológicos fixados em grandes macro-sujeitos que, de algum modo, coloca em causa o plano do indivíduo; a partir do final do século XIX, ter-se-ia dado um progressivo questionamento da própria noção de sujeito, que, nas mãos dos grandes modelos totalitários, terá conduzido ao ideal de homem-programa ao serviço de uma ordem mais geral, de natureza política ou epistemológica, convergindo com as diferentes ideologias, de acordo com uma ansiedade semelhante à dos discursos apocalípticos religiosos.

Nesta medida, a ação libertina parece corresponder a um exacerbar da experiência intelectualmente libertadora que contrapõe o sujeito crítico aos vários edifícios conceituais que, na sua interpretação, constituem conjecturas próprias de um inquérito experimental que se quer denso e diverso, não se conformando, portanto, com metodologias como a que caracteriza a tônica universalista do racionalismo das Luzes (cf. Carmelo, 2013: 42-43). Se, para Carmelo, essa circunstância teria conduzido a um corte acentuado no modo como se havia ensaiado uma libertação progressiva da esfera do indivíduo, os libertinos tendem a afirmar esse sujeito “operativo e autónomo que, ao fim e ao cabo, era uma das obras mais autênticas e originais da modernidade”, na medida em que se distinguiu de todas as outras categorias e dos conflitos burocráticos por elas espoletados (*Idem, ibidem*: 42-43).

A mundividência libertina é um produto exemplar da concentração do pensamento ocidental naquilo que Marilena Chauí designa “figuras da Fortuna”, responsável por uma lógica da bipolarização que se estende a todos os domínios enformadores da realidade humana, num percurso que vai dos pares fundamentais necessidade-contingência, fatalidade-acaso, fatalidade-providência para aqueles que respeitam exclusivamente ao ser humano em sociedade – os pares fortuna-virtude ou moral-imoral, por exemplo – e, finalmente, as novas dicotomias propiciadas pela razão moderna: noções como sujeito-objeto, razão-desrazão, verdade-aparência, natureza-homem, necessidade-liberdade, entre outras.

Nessa medida, a partir do momento em que ocorre a recusa desse impulso apriorístico totalizante, seja qual for o núcleo a partir do qual este procura dimensionar-se, o sujeito autónomo vê-se confrontado com uma série de adversidades que visam impedi-lo de compor a sua própria narrativa, tanto quanto possível marginal aos grandes códigos de valores que se digladiam na arena ideológica. Reagindo à bipolarização ambiente, o indivíduo percebe-se tão mais singular quanto consegue manter-se ativamente em relação com as distintas facetas de si, resistindo à anulação de componentes importantes da sua experiência vital, todas elas contribuindo para a configuração da sua identidade particular.

Trata-se de uma fuga ao predomínio do imaginário teórico, esse “olho intelectual bastante disciplinado e treinado ou instruído para discernir, sob a aparente desordem das coisas naturais e humanas, uma ordem necessária e invisível” (Chauí, 1996: 20). Através dela, o indivíduo deixa de se encontrar radicalmente deslocado do plano das leis naturais, escapando aos paradigmas fixados em grelhas abstratas para entrar em diálogo



direto com o próprio movimento da ação concreta, situada, contingente, sempre sujeita à indeterminação de cada nova vivência, na qual as noções de “virtude”, “moral”, “ética” ou “razão” não podem, por natureza, ser lidas num sentido unívoco.

Afinal, os rigores de uma arquitetura programada para coincidir apenas com coerências e abstrações não permitem que o conhecimento sobre o fenômeno possa ocupar-se adequadamente de aspetos que só se dão a ver no confronto direto com as circunstâncias imediatas, redutos de tudo quanto, à luz do ideal racionalista, constitui o território abjeto do excesso monstruoso, para o qual não parece encontrar-se um lugar na moldura exclusivamente vocacionada para conjuntos vastos e higienizados. Exclui-se desse panorama, portanto, tudo o que parece produto de deformação, erro, aporia ou reivindicação descontrolada de autonomia e liberdade – o ato de “tomar liberdades” associado desde sempre à libertinagem –, encontrando-se o domínio corporal particularmente implicado, dado que é nele que surgem os grandes sintomas de corrupção da ordem, traços de decadência, doença, ruína, dejetos, abjeção. Pertencendo ao âmbito do humano e do que este é capaz de produzir de acordo com as necessidades adaptativas do seu percurso homeostático, esse domínio abrangente tudo quanto evidencia os resíduos físicos e intelectuais alheios à *doxa*, essa racionalidade moralizadora cuja tarefa principal passa pelo ocultamento da natureza através das roupagens da abstração.

Ao “edifício de valores e existências espirituais comuns” que a *doxa* procura sustentar através da suposta “congruência progressiva de sentimento da verdade”, o questionamento libertino contrapõe persistentes “resíduos de dúvida”, denunciando, desse modo, a estagnação derivada desses consensos demasiado persistentes, sempre movidos por uma imagem de congruência que contamina os vários âmbitos implicados na receção de um imaginário comum (Steiner, 1993: 66-67). A heterodoxia libertina advém, acima de tudo, do modo como os edifícios concetuais são encarados não de acordo com a exatidão do testemunho recebido e nunca questionado, mas em função do diálogo das necessidades individuais com os valores assentes no decurso dessa modelação do espaço imaginário comum.

#### *A contenção da singularidade libertina*

Não será indiferente a este panorama, portanto, que, como salienta Michel Foucault, a figura do libertino tenha sido apropriada com grande veemência por parte da

bateria de procedimentos colocados ao serviço do imaginário de vigilância e contenção que enformou a mundividência ocidental desde o século XVII, remetendo os discursos do corpo para segundo plano. A potência libertina, residindo numa forma de habitar o mundo a partir de um ponto de vista individual e subjetivo, depende em grande medida das propensões corporais, iluminadoras das necessidades, desejos e interações com o outro que constituem o património existencial de cada indivíduo.

O libertino, como conclui Foucault, é uma aporia incontável no seio do contraponto entre os interesses da comunidade e as reivindicações dos indivíduos, em particular aqueles que não conseguem encontrar um lugar para si nos cenários que lhe são apresentados. Essa mútua incompreensão encontra-se, segundo Foucault, na origem de uma verdadeira compulsão das máquinas sociais para segregarem designações pejorativas, na maior parte dos casos responsáveis por aproximar atitudes, comportamentos e pontos de vista diversos, mas que, à luz dos propósitos centralizadores, deixam de ter direito de cidadania específico para serem agrupados na volumosa galeria dos rostos da dissidência. Face às “litanies de l’internement”, revela-se o território multifacetado e inquietante da desrazão, palco de toda a diferença que se afirma:

Car l'internement n'a pas joué seulement un rôle négatif d'exclusion; mais aussi un rôle positif d'organisation (...). A partir du XVIIIe siècle, la déraison n'est plus la grande hantise du monde ; elle cesse d'être aussi la dimension naturelle des aventures de la raison. Elle prend l'allure d'un fait humain, d'une variété spontanée dans le champ des espèces sociales. Ce qui était jadis inévitable péril des choses et du langage de l'homme, de sa raison et de sa terre, prend maintenant figure de personnage. De personnages, plutôt. Les hommes de déraison sont des types que la société reconnaît et isole : il y a le débauché, le dissipateur, l'homosexuel, le magicien, le suicidé, le libertin. La déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale (Foucault, 2003: 114-115).

A libertinagem adquire particular densidade, na medida em que, qualquer que seja o aspeto que optemos por privilegiar, a totalidade das questões por ela convocadas derivam de contrapontos radicais relativamente ao modelo idealizado, por exemplo quanto:

- 1) à *sexualidade*. A libertinagem aponta para a apologia de uma sexualidade dependente exclusivamente da gestão que o indivíduo opta por fazer do seu corpo individual, à margem de julgamentos de natureza religiosa ou moral, assim como de princípios utilitários, triunfando, em toda a sua extensão, a pura experiência do

prazer e da descoberta de si e do (s) outro (s), da qual a família como avatar tende a diferir radicalmente;

- 2) *à autonomia do pensamento*. A libertinagem conduz à articulação direta entre a compreensão do Homem como fenómeno amplo, essencialmente orgânico e imanente, e a exigência de um espaço pessoal a partir do qual o indivíduo possa experimentar-se e desenvolver livremente os seus pensamentos, especulações e perspectivas acerca do mundo;
- 3) *à unidade do indivíduo*. Assentando na recusa de barreiras quanto à conjugação entre o corpo e o espírito, a via libertina constitui uma verdadeira afronta ao paradigma filosófico pós-cartesiano, que encontrara na dissociação entre a experiência corporal e a cogitação a resposta para o ceticismo libertino, conferindo às abstrações mentais a primazia sobre os sentidos enganadores.

À “géometrie imaginaire” do pensamento racionalista, a tradição libertina impõe a presença do Outro, expresso nas mais variadas “catégories de la profanation”. Por isso mesmo, acentua Foucault, restava ao poder normalizador reunir numa figura arquetípica os mais problemáticos redutos de divergência e provocação, procurando, na uniformidade das acusações, alcançar a neutralização dos tipos exemplares:

Sous la contrainte de l'internement, la déraison, au XVIII<sup>e</sup> siècle, ne cesse de se simplifier, de perdre ses signes particuliers dans une monotonie indécise. Peu à peu, les visages singuliers sous lesquels on l'internait deviennent plus difficilement discernables, et se confondent dans l'appréhension globale de « libertinage » (Foucault, 2003: 407-408).

É tendo em conta estas considerações que gostaríamos, para concluir o presente subcapítulo, de atentar em algumas conclusões que Derrida defende para pensar a identidade libertina, encarada de acordo com a figura extrema do *roué*, a que já fizemos menção, e que, em Derrida, se converte numa apropriada expressão das maculações do espaço público, em vista da deambulação imprevisível do sujeito desconetado dos valores comuns e, desse modo, tão marginal como o *voyou* rimbaldiano. Observa Derrida, a propósito da plena ipseidade percetiva do olhar libertino, tendencialmente focado na centralidade do seu próprio movimento:

retorno ou rotação quase circular em direcção a si, para si e sobre si da origem, quer se trate da auto-determinação soberana, da autonomia do si, do ipse, a saber do si-

mesmo [soi-même] que se dá a si mesmo a sua lei, de qualquer auto-finalidade, da autotelia, da relação a si como ser em vista de si, a começar por si a fim de si, (...), a ipseidade em geral. Por «ipseidade» subentendo então qualquer «eu posso», ou pelo menos o poder que se dá a si mesmo a sua lei, a sua força de lei, a sua representação de si, a reunião soberana e reapropriante de si na simultaneidade do conjunto ou da assembleia, do ser-junto, do «viver junto» como também se diz (Derrida, 2009: 54-55).

Nesta síntese de Derrida, estão presentes as etapas de um processo de edificação autopoiética que se exprime nas seguintes linhas de leitura:

- 1) o organismo autopoiético constrói os próprios limites do seu individualismo, numa compreensão de si como fundamento e desfecho de todo o seu pensar e agir, atribuindo sentido (s) ao real a partir da aferição dos dados obtidos na sua própria estrutura orgânica ou do contacto com o exterior, no momento em que a consciência de si aponta para a necessidade de uma gradual demarcação.
- 2) é a partir dos dados que vai absorvendo e interpretando que se constitui uma determinada via de situação de si em relação ao mundo, em função das suas necessidades e propósitos individuais. A soberania do indivíduo reside nesse concentrar-se estrategicamente nas soluções mais adequadas para corresponder plenamente ao seu projeto pessoal, gerindo-o de acordo com as premissas da sua autotelia;
- 3) essa gestão manifesta-se através da constituição de uma auto-ética, expressa numa forma particular de estar na vida e de lidar com ela em função de um estado incessante de auto-constituição, renunciando ao excessivo estímulo dos modelos teóricos heterónomos, que visam modelar o indivíduo de acordo com prerrogativas que não correspondem, necessariamente, às por si visadas;
- 4) é precisamente em função desse princípio de soberania emancipatória, que faz com que a «ipseidade» seja sinónimo de uma vontade de poder de que deriva a singularidade de si como ator do seu próprio percurso em devir, que ocorre potencialmente o choque entre o sujeito e a natureza contextual, seja ele o conjunto de individualidades com que depara ou o poder central que procura reivindicá-lo para os seus próprios projetos globais.

O “libertino”, nos seus vários avatares, é sempre uma manifestação do modo como alguns indivíduos tornam particularmente evidente a existência paralela (e potencialmente conflituosa) de dois domínios, o da autonomia orgânica e individual de cada sujeito e o da organização social que impõe um conjunto de necessidades, tarefas e

papéis hierarquicamente definidos que colidem com a satisfação do princípio do prazer e com a leitura de si enquanto soberania autotética. O primeiro dos planos é, portanto, facilmente identificável com a rutura relativamente à regulamentação central e à sua moralidade. É nele que se encontra inscrito o espaço da leitura lúdica da existência, palco no qual decorre o livre usufruto das liberdades permitidas pelo exercício livre do corpo e do espírito.

No sentido de concluirmos o presente subcapítulo, sintetizando os aspetos centrais da dicotomia exposta – o reconhecimento dos fundamentos últimos do ser humano, numa correspondência ampla ao que pode considerar-se uma “moral natural”, e as distintas formulações da *doxa*, cujo horizonte passa justamente por revestir o natural com um determinado simulacro de realidade –, atentemos em algumas considerações de Roland Barthes.

Como o próprio Barthes esclarece, o seu ponto de vista passa de uma certa “impaciência” epistemológica relativamente ao predomínio dos impulsos coletivos para o mascaramento das verdades fundamentais da Natureza em nome de “uma realidade que, sendo embora aquela em que vivemos, nem por isso é menos perfeitamente histórica”.

Vejamos brevemente alguns aspetos relevantes da persistente crítica de Roland Barthes ao peso sistemático da *endoxa* na petrificação dos ideais coletivos:

- 1) A *doxa* encobre o procedimento mítico que lhe dá forma. Por natureza, a *doxa* constitui uma “meta-linguagem”, cujo propósito fundamental é encobrir a realidade com um outro discurso que, começando por corresponder à necessidade de comentá-la, acaba por se colar gradualmente à sua estrutura, passando a confundir-se com ela e a supor-se sua fiel representante. É nos interstícios das várias meta-linguagens míticas que o libertino, exacerbando a sua identidade e os modos de a constituir e experimentar, difere do jogo dos “abusos ideológicos” derivados desse mecanismo mistificador, que visa naturalizar os factos históricos e, desse modo, anular a respiração imprevisível dos organismos vivos em nome de uma visão abrangente focada exclusivamente no plano da inevitabilidade e da eternização (Barthes, 1999: 198).
- 2) A *doxa*, manifestação particularmente arrogante do domínio exercido pelas ideias de mundo cuja ação pretende ter um efeito modificador na elaboração do devir histórico, procura permanentemente a supremacia relativamente a todas as outras. As diferentes conclusões a que vai chegando, e que correspondem a fórmulas

destinadas a produzir um saber enciclopédico válido em qualquer circunstância, compõem a *endoxa*, na qual o senso comum procura disseminar-se constringendo as alternativas, entendidas como exceções anômalas a uma teia aperfeiçoada pela validação acrítica de sucessivas gerações. A perspectiva de Barthes, em ruptura tanto com as várias culturas da promessa como com os macro-sujeitos destinados a conferir usos sociais poderosos a séries de imagens responsáveis pela seleção de uma certa visão do real, encontra na *endoxa* o principal elemento desse processo no qual “a história humana faz passar o real ao estado de fala”, regulando a própria vida através de mitos considerados eternos (*Idem*, 2007: 181-182).

- 3) A ação da *endoxa* torna-se ameaçadora a partir do momento em que o conjunto de opiniões acerca do mundo consideradas prováveis e transmitidas ao longo dos tempos num prolongado exercício de citações se concebe como uma enciclopédia, cujo amontoado “forma a «realidade» corrente, em relação à qual o sujeito se adapta e vive. Uma falha nessa enciclopédia, um buraco nesse tecido cultural, pode provocar a morte” (*Idem*, 1999: 138-139). A perseguição aos libertinos, como referimos, instaura-se precisamente quando os fenômenos derivados da própria vida, escapando à teia formada por esses saberes neutralizados pelo anonimato da *vox populi*, deixam a descoberto um desses “buracos no tecido cultural”.
- 4) Este ponto de vista não significa qualquer recusa da importância representada pela constituição de mitos, essenciais no modo como as comunidades desenvolvem sistemas de comunicação nos quais se fundamentam. O problema não passa por uma negação do relevo cultural das várias mitologias – o que constituiria uma tábua rasa cultural ou, em alternativa, a imposição de uma nova mitologia equacionada como um absoluto indiscutível – mas no imperativo de que sejam equacionadas as suas “condições de emprego” e, portanto, que se vão pensando e descrevendo os mecanismos utilizados para a sua implementação (*Idem*, 2007: 181-182). O pensamento libertino situa-se no plano da *diferença*, “que vale sobretudo porque prescinde ou triunfa do conflito”, funcionamento relativamente a ele através de processos outros: “a diferença é plural, sensual e textual (...); a diferença é o próprio movimento dum polvilhar, duma dispersão, dum cintilamento” (*Idem*, 2009: 83).

É tendo em conta a última premissa – a diferença como um fenómeno de demarcação plural, sensual e textual, ligada ao despontar do movimento próprio do indivíduo que se afirma – que prosseguiremos a reflexão, no próximo capítulo.

Para o efeito, privilegiaremos três componentes estruturantes:

- 1) A noção de *sujeito computante*, proposta por Edgar Morin, cujas implicações apresentaremos sucintamente, em particular no que respeita à sua distinção relativamente ao *cogito* cartesiano e à sua articulação com a elaboração da própria identidade, conseguida através da projeção de um duplo experimental.
- 2) A definição do estatuto do sujeito criador relativamente aos assuntos que temos problematizado. Para o efeito, atentaremos, adequando-os aos propósitos desta dissertação, aos pontos de vista de Richard Rorty, sobretudo ao modo como propõe a noção de *atitude ironista* do sujeito edificante, desenvolvendo-se criticamente na relação lúdica com os vários vocabulários culturais disponíveis.
- 3) Finalmente, conduziremos essas noções para uma leitura do *experimentalismo ensaístico*, considerando-o, não em função do género literário designado como “ensaio”, mas no sentido de uma propensão do sujeito criador para implicar num mesmo projeto autoral o autoconhecimento e o questionamento sistemático das etapas constitutivas de uma existência convertida em matéria prima literária.

### 1.3 Da Libertinagem como condição experimental

O percurso do Homem pelo mundo que lhe foi dado habitar constitui, em grande medida, a história complexa das muitas estratégias adotadas tendo em vista a melhor forma de corresponder à perplexidade que a sua experiência vital foi suscitando, nunca devidamente aplacada. Paralelamente à tendência para a constituição, por parte dos agregados humanos, de discursos coletivos correspondentes aos fundamentos primordiais a privilegiar pelos vários sujeitos integrados na comunidade, porém, desenvolveram-se ao longo do percurso vias alternativas.

Esses paradigmas divergentes procuraram reagir criticamente à tendência centrípeta da grande maioria desses projetos gregários, novas formas de colocar as mesmas questões ou, por vezes, de compreender uma de duas coisas: que a dúvida persistirá sempre, na medida em que se dirige a âmbitos que envolvem e transcendem o próprio homem; ou, pelo menos, que a direção a conferir ao inquérito deve situar-se no próprio movimento da busca e nos aperfeiçoamentos dela resultantes.

Na ótica desses pontos de vista tendencialmente minoritários e, por vezes, reprimidos pelo horror generalizado ao gesto radical que faz acompanhar cada passo do avanço humano de um ponto de interrogação próprio da humildade do saber que se sabe provisório, não importa definir o Homem e os limites por este alcançados, mas o processo estruturante da própria dinamização do intelecto. À serenidade acomodatória dos casulos culturais, nos quais cada indivíduo parece ter um lugar previsto *a priori* e um raio de ação rigorosamente traçado que não deve procurar ultrapassar, na medida em que ao fazê-lo ameaça a estrutura como um todo, a emancipação libertina contrapõe o risco de uma outra forma de dispor o indivíduo em interação aberta com o jogo da vida: o risco de duvidar de todas as hipóteses, no próprio momento em que estas se colocam como suportes necessários ao pensamento, e de caminhar abertamente na direção de uma compreensão de si que não estabelece outras fronteiras além das que respeitam à delimitação do espaço distintivo entre o sujeito, o seu núcleo originário de sentido e todos os outros elementos que o compõem e com que vai interagindo.

Para expormos mais adequadamente esta questão, organizaremos o presente subcapítulo em dois momentos distintos:

- 1) no sentido de refletirmos sobre o perfil de indivíduo adequado às exigências da equação libertina do problema do Homem, começaremos por convocar os



conceitos de “computação”, proposto por Edgar Morin, e de “hermenêutica”, conforme apresentado por Richard Rorty para descrever o perfil do sujeito ironista. Das propostas de Morin e de Rorty, extrairemos as seguintes consequências:

- a) o indivíduo libertino diverge do paradigma epistemológico representado pelo *cogito* cartesiano na medida em que tem uma visão autopoietica da sua constituição identitária, conforme à noção de *computo* que Edgar Morin oferece como alternativa, lendo a realidade existencial humana de forma mais abrangente, contrária às disjunções entre corpo e espírito predominantes, com várias formulações, no percurso ideológico do Ocidente;
- b) no momento em que procura exprimir-se criativamente, o organismo computante trabalha como matéria prima fundamental o conjunto de observações desenvolvidas em torno de si próprio e das suas interações com o nicho originário envolvente, assim como com as várias representações culturais do imaginário humano;
- c) relacionando-se criticamente com os diferentes artefactos culturais, dos quais opta por distanciar-se progressivamente para mais adequadamente construir o seu próprio espaço reflexivo, o *sujeito computante* situa-se perante todos eles ciente de uma posterioridade existencial em relação às teleologias expressas através dos micro-sujeitos;
- d) a recusa do pensamento teórico, marcado pela exigência de uma determinada teoria do conhecimento em torno da qual os projetos individuais devem agrupar-se para responderem a uma ânsia de descoberta definitiva de um núcleo comum a todas as manifestações humanas no tempo e no espaço, corresponde à gradual edificação estratégica do próprio vocabulário, relacionada com a ambição homeostática de projecção do mito pessoal no futuro.

- 2) Apresentado o essencial dessas propostas, que procuraremos relacionar com o entendimento da condição libertina como constante histórica, passaremos a problematizar o impacto dessa compreensão do indivíduo como realidade autopoietica numa perspectiva sobre a autoridade criadora que coincide com um processo experimental de contaminação entre o criador e as suas obras de índole

ensaística. Recuperaremos, ainda, a noção de *ipseidade libertina* proposta por Derrida, relacionando-a com a crítica de Roland Barthes à cristalização oferecida pela *doxa* e com o conceito de *différance*, também proposto por Derrida. Estas noções deverão ser entendidas como a síntese entre a identidade criadora cujo perfil procuraremos traçar e o experimentalismo ensaístico que lhe confere a devida expressão.

No que respeita à categorização do *sujeito computante* proposto por Edgar Morin, importa-nos desde logo sublinhar que ele se desenvolve por contraponto ou, mais propriamente, por correção crítica da proposta cartesiana, atendendo às limitações do paradigma dominante, apesar dos seus contributos decisivos para o desenvolvimento de uma compreensão do Homem como entidade auto-referente. Morin procura contrapor ao modelo cartesiano, focado numa atenção excessivamente redutora à faceta cogitante do Homem, uma outra leitura, na qual o plano da experiência sensitiva adquire o devido direito de cidadania, permitindo que o ser humano seja também produto da gestão que vai fazendo de tudo aquilo com que se confronta e que articula com os dados a que vai acedendo pelo pensamento. No essencial, defende Morin, a tese cartesiana corresponde a uma menorização desnecessária de algumas das conclusões mais originais e relevantes a que havia chegado:

O sujeito torna-se príncipe metafísico e o reino científico objecto começa. O sujeito desmaterializa-se, o objecto coisifica-se. (...) O ego surge como fundador solitário de si mesmo, ignorando o circuito solidário e gerador do qual emergiu. Este ego que vai dominar a metafísica ocidental apropria-se, monopoliza e transcendentaliza a qualidade do sujeito (Morin, 1989: 170).

A alternativa proposta por Morin, a computação, aponta, sobretudo, para o debate acerca das vias pelas quais o sujeito individual pode afirmar-se, não por um qualquer movimento de anulação da sua realidade experiencial numa proposição abstrata e destinada a abranger todos os representantes da espécie, mas pela centralidade conferida à sua auto-demarcação criadora, a partir de um contexto originário cuja importância é reconhecida, mas que não limita o dinamismo autopoietico<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Quanto significado que conferiremos a este termo, importa-nos atentar na importância que Edgar Morin atribuiu ao prefixo *autos*, no duplo sentido que dele se depreende, estabelecendo os vasos comunicantes fundamentais entre a autonomia e a inscrição contextualizada do indivíduo (Morin, 1989: 104): o prefixo *autos* desdobra-se para remeter tanto para a tradição da espécie, em virtude do percurso reprodutivo (o plano do *idem*, da convergência face ao mesmo), como para a relação aprofundada de cada sujeito

É ao nível de um diálogo produtivo com os múltiplos contextos em que se encontra integrado que o indivíduo pode escapar à diluição do seu espaço particular num edifício concetual heterónimo, que não tem em conta as suas necessidades e propósitos privados, obedecendo apenas a uma determinada conceção metafísica do real e tendo em vista um determinado horizonte definitivo situado num território que se encontra além do reduto concreto da experiência. Com efeito, divergindo da polaridade idealizada por Descartes, o mundo pessoal que o sujeito habita na íntima relação com o seu ambiente natural e cultural, no qual se agita e que parcialmente ajuda a transformar, só faz sentido a partir do momento em que o plano da corporeidade se introduz na equação.

O *computo* não deriva apenas da consciência que o indivíduo tem de ser algo – como ocorre ao nível do *cogito* cartesiano –, mas de uma mais complexa atenção aos dados que fazem com que o indivíduo conjugue os aspetos que partilha com uma espécie, por um lado, e com uma comunidade localizada no tempo e no espaço, por outro, e o mundo particular que só se exprime a partir do momento em que a consciência de si desperta não como algo diluído na complexidade do real, mas como um princípio operativo de diferença que parte desse eixo originário <sup>42</sup>. A proposta de

---

consigo mesmo (o plano do *ipse*, do emergir dos seres individuais). Por outro lado, deve ser tida em conta a definição que Humberto Maturana e Francisco Varela oferecem da noção de “máquina autopoietica”. Segundo os autores, um ser autopoietico, seja ele um ser vivo unicelular ou um organismo complexo, como o Homem, funciona sempre de acordo com as suas necessidades homeostáticas, expressas num princípio de organização que permite manter a constância do organismo independentemente das variações que este vai sofrendo e que se vão integrando no dinamismo ininterrupto da sua autocriação. Assim, um organismo autopoietico subsiste enquanto a sua transformação contínua não se alterar de um modo definitivo, o que implica a morte da estrutura orgânica e a diluição dos pressupostos identitários que constituem a figuração virtual que o sujeito faz de si. Ao concretizar-se como individualidade, o sujeito autopoietico permite também a formação de um mundo específico, através do qual se processa a síntese das experiências derivadas da sua interação com o mundo e do modo como o indivíduo lhes confere um sentido, definindo, a partir da própria essência vital, a teleologia de que depende para prosseguir a sua organização complexa (Maturana, 2003, em particular segundo capítulo).

<sup>42</sup> É em virtude da disjunção desnecessária entre a *res cogitans* e a *res extensa*, acentua Morin, que devem ler-se os mais contraproducentes efeitos do pensamento cartesiano. De resto, como observámos, o empenho cartesiano de contrapor um paradigma filosófico inexpugnável aos assaltos movidos pelas correntes libertinas do seu tempo implicou, simultaneamente, a recusa do ceticismo generalizado a que os libertinos haviam conduzido o saber e a desvalorização dos dados obtidos através dos sentidos, encarados pelos libertinos como a mais adequada fonte de conhecimento (cf. Popkin, 2003: 138-173). As mais avalizadas reservas ao pensamento cartesiano passam, precisamente, pela consideração dos efeitos do cartesianismo na bipolarização do fenómeno humano que, como referimos a partir de Michel Foucault, é um dos pilares da remissão da libertinagem para as margens (cf. Sérgio (1988, em particular 23-34); Damásio (2015, em particular 316-321). Karl Popper aproxima-se do ponto de vista que defendemos ao criticar Descartes e Bacon, pioneiros da apologia de que a verdade é um dado manifesto. Segundo Popper, a abertura cultural derivada do otimismo epistemológico moderno no qual Descartes se integra conduz, ao não ser entendido numa relação pragmática com a realidade, ao desenvolvimento de um novo autoritarismo conspiratório, em nome do qual se foi impondo a crença na verdade como algo pré-existente ao labor humano, necessitando apenas de ser descoberto pela potência crescente da razão cogitante: “Conseguiram apenas substituir uma autoridade – a de Aristóteles e da Bíblia – por outra.

Morin implica, portanto, que a identidade pessoal seja pensada em função de três núcleos fundamentais, em permanente inter-ação: o domínio do *genos* (relativo ao que é comum a todos os seres da espécie), o domínio do *phainon* (respeitante à existência fenoménica particular) e o domínio do *oikos* (o ambiente no qual o indivíduo se encontra contextualmente situado).

No ponto de vista de Morin, que partilhamos, é o domínio do *phainon* que deve exaltar-se, dado que é através dele que o indivíduo congrega os dados derivados dos outros eixos e lhes confere uma espessura particular. Deste modo, o *sujeito computante* oferece-se como centro operativo, que coordena as várias etapas do percurso individual, do mesmo modo que é transformado pelos resultados desse processo, com todos os riscos inerentes a uma resposta ativa face às circunstâncias com que se depara e que procuram conduzi-lo a abdicar dos seus contornos identitários, de acordo com procedimentos que se aproximam dos que descrevemos ao referirmos a petrificação motivada pela *Doxa*.

É nesse plano auto-consciente que se clarifica a diferença fundamental entre a mera natureza orgânica de um ser vivo e a amplitude que caracteriza o indivíduo-sujeito. O *sujeito computante*, cioso dos seus imperativos homeostáticos, evolui de acordo com a afirmação intencional do seu próprio mundo de sentido. Deste modo, a mobilidade vital do indivíduo permite-se, rompendo com todos os programas com horizontes globais e infinitos, habitar o seu horizonte existencial de acordo com uma atenção muito mais apta a reagir aos acidentes de cada momento, deixando a sua estratégia sempre em aberto, ao sabor das soluções criativas que vai desenhando para reagir às circunstâncias “a um só tempo, determinadas, aleatórias e incertas” que configuram a própria vida (Morin, 1989: 180-186)<sup>43</sup>.

---

Recorreram, cada um deles, a uma nova autoridade – um, à autoridade dos sentidos, o outro, à autoridade do intelecto” (Popper, 2003: 22-35). Cada um deles apontando para uma das vias, a limitação de ambos encontra-se na visão disjuntiva da condição humana.

<sup>43</sup> Recorremos à definição de homeostasia oferecida por António Damásio, em particular na especificação que confere à noção quando relacionada com as faculdades especificamente humanas. Damásio propõe que a homeostasia, correspondendo aos processos básicos comuns a todos os seres vivos, implica, simultaneamente, a exigência de manutenção de uma estrutura geral do organismo no decurso dos vários desenvolvimentos decorridos no percurso (o *conatus* de Espinosa) e a busca de perpetuidade dessa estrutura, uma “organização projectada no futuro” (Damásio, 2015: 56-72). No que respeita ao organismo humano em particular, Damásio articula estas duas orientações com a singularidade relacionada com a cultura. A homeostasia humana, baseada num mecanismo suplementar, que envolve a gestão e valorização de experiências mentais, conduz à interferência da mente nos mecanismos homeostáticos automáticos e, depois, na sua repercussão sociocultural. Do mesmo modo que os organismos procuram projetar-se no futuro, também os artefactos resultantes da mente cultural humana procuram perpetuar-se, compondo soluções cada vez mais criativas de modo a serem reconhecidas como um todo estruturado e coerente e digladiando-se pela supremacia ao abrigo de uma verdadeira “selecção cultural”.

Este paradigma encontra-se diretamente relacionado com a fuga emancipadora a um certo solipsismo epistemológico, de modo a que seja permitido ao indivíduo agir de acordo com outro tipo de valores, nomeadamente os que permitem uma experiência interventiva e criadora de si no âmbito do vivido. Morin relaciona essa percepção da individualidade como reduto fundamental das faculdades criativas do Homem, a partir dos dados captados ao exterior, com o desenvolvimento de “modelo ideal ou um duplo objectivado de si mesmo”, uma virtualidade flexível cuja metamorfose se manifesta em função das novas experiências, do mesmo modo que interfere no percurso do indivíduo, dado que é em função dela que se desenvolve a grande maioria das opções destinadas à concretização de um mito pessoal a projetar para além da degradação biológica do organismo.

Deslizando ao sabor das modulações sofridas, essa projeção mental que o indivíduo desenvolve, mantém e vai reforçando não se confunde com qualquer das manifestações específicas que o sujeito viveu e que compõem a sua pluralidade identitária; é a partir desse múltiplo material que se desenvolve o mínimo de coerência de que depende a formação de uma identidade consolidada e reconhecível, que se encontra dispersa nos vários dados computados, não coincidindo, contudo, com qualquer deles.

O conceito de *sujeito computante* permite compreender plenamente a realidade autopoietica do sujeito, aproximando-nos das condições fundamentais para que possa falar-se de uma genuína emancipação da identidade pessoal, com o correspondente potencial de autoconhecimento e, em função das exigências homeostáticas, a maior premência para a projeção no futuro de uma figuração espectral de si, um avatar crítico. Se apenas valorizarmos uma das esferas da experiência vital nas quais o organismo encontra as componentes básicas – a realidade biológica e o envolvimento comunitário representado pela *endoxa* da respetiva sociedade –, reduziremos o ser humano a um plano meramente instrumental da sua presença no mundo, esgotada no momento do desaparecimento do organismo vital.

Para o organismo computante, contudo, a morte não corresponde ao que representaria noutros organismos, nos quais pouco mais é do que a desintegração necessária de uma delicada estrutura orgânica simples. A complexidade humana convida à percepção da morte como uma circunstância ameaçadora na medida em que o desaparecimento do organismo representa, também, e sobretudo, a possibilidade de um universo privado de sentido (s).

É em vista desse universo, como esclarece Ira Livingston, que se privilegia uma compreensão do sujeito como simultaneamente um facto e uma representação, desenvolvida no decurso de uma ficcionalidade de si na qual se vai reformulando, reatualizando e redescrevendo (Livingston, 2010: 78-89). Passaremos, nessa medida, a considerar o impacto da criatividade no desenvolvimento de uma identidade distintiva e sobretudo emancipada, na medida em que se concentra na constituição do próprio vocabulário para fazer dele o ponto de partida para a leitura crítica da realidade envolvente e para a projeção de si no futuro.

Para tal, e dada a intenção de introduzirmos nesta dissertação o experimentalismo ensaístico, adotaremos o vocabulário utilizado por Richard Rorty, adequando-o aos assuntos que temos problematizado a partir da figura do libertino. As propostas de Rorty propiciam a consideração de um assunto particularmente incisivo no quadro da discussão em apreço: o problema suscitado pelo enquadramento do criador numa realidade cultural cada vez mais exigente que, ao quebrar com um texto global que, nas suas limitações e extremismos, oferecia uma matriz abrangente como suporte aos projetos individuais e coletivos, passou a conviver com a ambiguidade da dispersão dos saberes. Alguns aspetos determinantes de um novo perfil de criador são fruto do “mundo da crise e da crítica” exposto por Miguel Baptista Pereira, cuja diversidade de inquirições expande ao infinito os usos possíveis de um discurso combativo, desde a origem antiautoritário e ciclicamente revisionista (cf. Pereira, 1990: 48-49).

Essa potência simultaneamente focada na instituição de novos vocabulários e na problematização dos alicerces dos já existentes passa, pelo menos nos casos em que espelha a uma escala privada a vontade de afirmação de uma independência autoral, pela constituição de uma mitologia de cuja poética o autoconhecimento e a determinação crítica são pilares fundamentais.

Esta questão encontra-se expressa de uma forma particularmente estimulante na proposta de Richard Rorty, em função do contraponto entre duas grandes formas de perceber o conhecimento: o ponto de vista que faz da mente um espelho da natureza, procurando aprimorar a completude da imagem reproduzida por essa réplica, e a conceção que recusa aceitar a ideia de que o conhecimento possa entender-se como um dado objetivo, a descobrir ou a enquadrar numa das várias teorias elaboradas para o efeito.

Colocando-se do lado da segunda opção, Rorty aponta para uma leitura radical dos mecanismos implicados na constituição da identidade de um indivíduo criador,

distinta dos paradigmas da grande maioria dos seus contemporâneos: o sujeito encontra-se permanentemente em estado de interpretação crítica dos dados a que vai tendo acesso, ao mesmo tempo que procura construir para si, na ambição de se projetar distintamente no futuro, uma nova forma de falar de si e do mundo, um verdadeiro mito pessoal que o autor designa como *vocabulário corporizado*. O indivíduo que se dedica a essas duas tarefas é, segundo Rorty, um *ironista*.

Passaremos, portanto, por atentar no essencial das considerações de Rorty, atentando em duas obras do autor, respetivamente *A Filosofia e o Espelho da Natureza* (1979) e *Contingência, Ironia e Solidariedade* (1989).

Rorty parte do princípio de que o ponto de vista epistemológico é aquele que mais se adequa aos procedimentos próprios do paradigma dominante, dada a sua tendência para a imposição de uma série de princípios coincidentes com o essencial do saber a respeito do Homem ou pelo menos com os aspetos a que este pode conseguir aceder ao longo do seu percurso existencial. A epistemologia, tendendo para a implementação de uma visão unilateral do mundo, dada como universalmente válida na medida em que passaria a exprimir o acesso a uma verdade apriorística a descobrir, contrapõe-se a um ponto de vista que recusa a pacificação definitiva do inquérito humano.

Para Rorty, a exigência de um “mínimo comum” corresponde, não a uma solução para as querelas ideológicas, mas a um constrangimento, um desejo de eternização dos dados elementares do pensamento e, sobretudo, uma redução do sujeito pensante no que este implica de investigação autónoma. Assim, a crítica de Rorty acentua os aspetos em que o ideólogo se converte num “fiscal cultural”, propagador de um efeito próximo ao que Roland Barthes utiliza para descrever a *doxa* como uma Medusa<sup>44</sup>. Com efeito, ao escolher como vocação a absoluta correspondência a uma busca eterna por uma determinada verdade entendida como absoluta e, desse modo, carecendo apenas de

---

<sup>44</sup> Barthes utiliza essa metáfora na passagem de *Mitologias* em que, porventura, mais diretamente descreve o conceito de *doxa*, obsessivamente reatualizado na sua obra ensaística. Com efeito, e se atentarmos no projeto que preside à construção desse livro, o procedimento epistemológico descrito por Richard Rorty é idêntico ao que conduz à constituição e difusão massiva de uma interpretação deformada dos objetos do real, tornados ferramentas ao serviço de uma evidência coletiva: “A *Doxa* é a opinião corrente, o sentido repetido, *como se nada fosse*. É a Medusa: petrifica aqueles que a veem. Isto quer dizer que é *evidente*. Será que é vista? Nem sequer isso: é uma massa gelatinosa que se cola ao fundo da retina. (...) (É verdade que há no discurso da *Doxa* antigas belezas adormecidas, a reminiscência duma sabedoria sumptuosa e outrora fresca; e é efectivamente Atenas, a deusa sábia, que se vinga tornando a *Doxa* numa caricatura da sabedoria.)” (Barthes, 2009: 148). Assim, e como ocorre nas diversas propostas que temos convocado para a nossa reflexão, o que está em causa é o modo como o ser humano lida com a sabedoria: deixando-a pairar como mera reprodução de modelos, uma deformação inconsciente das premissas originais de cada tradição, ou procurando reinseri-la num novo percurso de pesquisa, deixando de ser mera reminiscência para passar a ser contacto direto e, nessa medida, experiência.

aperfeiçoamento num esforço gradual de progresso, o ideólogo não deixa margem de manobra para o “diletante informado”, espécie de anomalia à luz da sua organização teórica do mundo. É, segundo Rorty, essa ambição organizadora que reúne num mesmo paradigma conceitos como o *cogito* cartesiano, o sujeito transcendental kantiano e a disjunção entre espírito e natureza, suportes do imaginário europeu desde o século XVII.

O paradigma alternativo corresponde ao que, com Edgar Morin, poderíamos designar de experiência contínua dos resultados da computação. Recusando-se a lidar com o mundo através de uma verdadeira obsessão pela descoberta dos fundamentos últimos de todas as coisas, o *sujeito computante* propõe uma forma de agir que valoriza o “fazer” e não o “teorizar”. Desse modo, o Homem passa a ser entendido, acima de tudo, como uma entidade autocriadora, desconectada de transcendentais orientadores e, por isso mesmo, um agente privilegiado na edificação do seu próprio mundo.

Dado que esse mundo se reconhece como estando em permanente reformulação, a necessidade de se afirmar um determinado vocabulário como o mais válido na previsão do que deverá ser alcançado pelos outros espíritos e do que deverá ser respeitado pelos outros corpos deixa de se fazer sentir (Rorty, 1988: 272). Ocupando esse lugar, no que corresponde a uma atitude de libertação completamente contrária à matriz fundamental do Ocidente, passará a encontrar-se uma atitude muito mais focada no exercício que cada um faz das suas aptidões. Rorty propõe, desse modo, o conceito de *edificação*:

A tentativa de edificar (a nós mesmos ou a outros) pode consistir na actividade hermenêutica de estabelecer ligações entre a nossa própria cultura e qualquer cultura exótica ou período histórico, ou entre a nossa disciplina e uma outra que pareça perseguir fins incomensuráveis num vocabulário incomensurável. Mas pode, em vez disso, consistir na actividade «poética» de projectar esses novos objectivos, novas palavras, ou novas disciplinas, seguida, por assim dizer, pelo inverso da hermenêutica: a tentativa de reinterpretarmos o nosso ambiente familiar nos termos pouco familiares das nossas novas invenções. (...) Porque o discurso edificante é *suposto* ser anormal, arrancar-nos para fora do nosso velho eu pelo poder da estranheza, para nos ajudar a tornar novos seres (*Idem*, 1994: 279).

Desse modo, a existência passa a ser concebida, essencialmente, como uma forma apurada de experienciar a incerteza, libertadora na medida em que aceita abertamente o risco na interação com as possibilidades precárias e instáveis que enformam o seu inquérito. É a negociação delicada entre o nomadismo epistemológico e a necessidade de manter um mínimo de coerência estrutural, da qual é o centro operativo, que permite ao *sujeito computante* acondicionar a totalidade dos dados obtidos na experiência



específica de cada momento, no qual se projetam novas exigências. Será nesse equilíbrio heraclitiano entre o agir concreto do sujeito e o organismo virtual que este produz para mais adequadamente se reconhecer e se projetar que a figura do ironista encontra o seu reduto fundamental.

Segundo Rorty, a necessidade de o indivíduo construir o seu vocabulário pessoal encontra-se ligado, à partida, ao imperativo homeostático de conquistar a plenitude expressiva de si próprio, distinguindo-se dos demais e conferindo ao seu itinerário uma justificação particular. Essas faculdades não se encontram, contudo, ao alcance de todos os indivíduos, dado que exigem uma forma de relacionamento com a cultura marcada pela aguda lucidez quanto às limitações humanas, incluindo as do próprio sujeito pensante.

O ironista, na visão de Rorty, constitui uma modalidade singular de o ser humano se expressar, relacionando-se de uma forma distanciada e mesmo marginal com a totalidade dos produtos introduzidos pelo ser humano ao longo dos séculos. Só a partir dessa equidistância crítica, difícil de garantir dado que a grande maioria dos homens se encontra sujeito ao domínio de uma determinada epistemologia, o ironismo elitista dos verdadeiros criadores poderá evoluir no sentido da edificação de um novo vocabulário, a forma privilegiada de deixar um testemunho documental da sua passagem pelo mundo e de, desse modo, corresponder idealmente às duas modalidades homeostáticas: perdurar, adaptando-se às solicitações contingentes da própria vida, e projetar-se no futuro, sobrevivendo para além do desaparecimento orgânico.

É esse desejo de projeção de si que confere um rumo à totalidade do trabalho do ironista, que poderia prolongar-se indefinidamente se não fosse a interrupção representada pelo esgotamento biológico. Esta noção situa de forma adequada a diferença entre o ponto de vista epistemológico – que visa a descoberta de algo concreto e por isso mesmo encontra a sua teleologia no cumprimento final desse objetivo, idealizando um fim para o seu próprio movimento, não necessariamente o limite da vida – e o ponto de vista edificante – que encontra na infinita redescrição dos dados disponíveis e no confronto com outros vocabulários operando de modo semelhante um sentido que nunca é dado como fechado ou concluído:

(...) não há qualquer grande segredo que o ironista tente descobrir e antes de cuja descoberta possa morrer ou entrar em decadência. Há apenas pequenas coisas mortais a redistribuir através da redescrição. Se tivesse continuado vivo ou são mais tempo, haveria

mais material a redistribuir e, portanto, redescrições diferentes, mas nunca haveria a redescricao certa (*Idem, ibidem*: 133).

O esforço é, deste modo, deslocado não para um ponto transcendente ou potencialmente alheio aos interesses concretos do indivíduo – qualquer dos vários macro-sujeitos nos quais os interesses pessoais são colocados ao serviço de um ideal ou de um resultado final no qual cada peça deve colaborar – mas para uma reprodução, à escala individual, dos processos inerentes à homeostasia:

Se nos definirmos a nós próprios em termos da nossa originalidade perante um conjunto de antecessores e nos orgulharmos da nossa capacidade para os redescrever de forma ainda mais completa e radical do que eles se redescreveram uns aos outros, acabaremos por começar a fazer a pergunta «e quem é que *me* vai redescrever?» (...) A pergunta «Porque haveria de pensar, como é possível que eu afirme que a redescricao acaba em mim?» pode também ser pensada como sendo a pergunta «Como posso acabar o meu livro?» (*Idem, ibidem*: 138).

Esta perspectiva autopoietica da constituicao humana, pressupondo a hipótese de o indivíduo proceder a novas descrições de si próprio à medida que decorre o seu contacto aberto com o real e o associa aos resultados finais da sua obra, implica necessariamente uma estratégia dinâmica, atenta ao modo como se organizam as diferentes etapas da vida convertida em narrativa, o livro em que vai fixar-se o essencial de um percurso e do projeto correspondente.

É através dessa estratégia, como Rorty sublinha a partir de um dos pensadores exemplares da sua proposta, Nietzsche, que o ironista se evidencia enquanto ser excepcional, integrado numa linhagem que nada tem que ver com a partilha do mesmo contexto, mas com uma forma específica de entender os recursos humanos:

Para Nietzsche, portanto, a linha divisória entre o poeta forte e o resto da raça humana tem o significado moral que Platão e o Cristianismo atribuíram à distinção entre o humano e o animal, pois, embora os poetas fortes sejam, como todos os outros animais, produtos causais das forças naturais, são produtos capazes de contar a história da sua produção por palavras nunca antes usadas. A linha divisória entre a fraqueza e a força é, pois, a linha divisória entre usar uma linguagem familiar e universal e produzir uma linguagem que, sendo embora inicialmente não familiar e idiossincrática, de alguma forma torna palpável a marca cega que todos os nossos comportamentos apresentam. Com sorte (...) esta linguagem impor-se-á também à geração seguinte como sendo inevitável. Os *seus* comportamentos apresentarão essa marca (*Idem, ibidem*: 54).

É neste sentido que pode falar-se do projeto rortiano como a elaboração de um “vocabulário corporizado”, na medida em que o desenvolvimento gradual dos

fundamentos da própria edificação discursiva corresponde, em grande medida, aos processos inerentes ao devir dos organismos naturais, conforme propõe Robert Brandom:

Vocabularies can be viewed as evolutionary coping strategies. As determinately embodied organisms, we come with interests in survival, adaptation, and reproduction. Vocabularies can be useful tools for pursuing those inbuilt ends – particularly the causal vocabularies that enable prediction and secure control over the natural environment. Broadening the focus somewhat, whatever it is that we find ourselves wanting or pursuing – whether rooted in our biology, in the determinate historical circumstances under which we reproduce our social life, or in idiosyncrasies of our individual trajectories through the world deploying vocabularies can be a useful means for getting what we want (Brandom, 1995: 168).

Deste modo, os vocabulários correspondem, simultaneamente, a necessidades individuais e, em determinadas ocasiões, a exigências coletivas, consoante a influência que o novo vocabulário venha a ter no modo como os outros vocabulários fixados pela tradição venham a ser lidos. A disputa pelo aperfeiçoamento do vocabulário pessoal, e o modo como este é apresentado na sua exemplaridade distintiva, corresponde, simultaneamente, à necessidade de o sujeito autopoietico integrar a sua “obsessão privada” na tradição, da qual passará a ser mais uma peça em diálogo com as demais, e à ambição de vir a representar o suporte dos novos vocabulários a validar pela sua comunidade, contribuindo para expandir o leque de hipóteses através das quais o fenómeno humano se vai discutindo.

O alcance futuro das novas proposições é, de resto, suficientemente amplo para que Rorty equacione deste modo a uniformidade entre obras, indivíduos, sistemas comunitários e paradigmas civilizacionais: “os vocabulários humanos (...) são criações humanas, instrumentos para a criação de outros artefactos futuros, tais como poemas, sociedades utópicas, teorias científicas e gerações futuras” (Rorty, 1994, *passim*)<sup>45</sup>. Dada esta amplitude que faz do conceito de “vocabulário” um sinónimo da totalidade das manifestações contextualmente situadas da experiência humana, não é difícil

---

<sup>45</sup> Em muitos aspetos, a teoria de Richard Rorty aproxima-se também de tópicos fundamentais das perspetivas de duas das mais influentes leituras da relação entre a autonomia autoral e o diálogo com os vocabulários pré-existent: a visão da tradição desenvolvida por T. S. Eliot, que já referimos (cf. Eliot, 1997: 19-26); e a proposta de Harold Bloom, referida pelo próprio Rorty ao associar o seu ideal de ironista às figuras do poeta forte e do herói revolucionário, segundo a qual o indivíduo precisa de lidar criticamente com os seus antepassados para os ler de acordo com o seu próprio vocabulário e, através dessa leitura muitas vezes deslocada, “desobstruir um espaço de imaginação para si próprios”, a que Rorty chama um novo vocabulário (Bloom, 1991).

compreender em que medida uma visão deste tipo pode conduzir o ironista a ser encarado como uma personalidade inoportuna.

Com efeito, a afirmação ironista parece fazer-se em confronto direto com os cânones privilegiados pela sua cultura, englobando tradições religiosas, teorias científicas, sistemas políticos e todas as manifestações artísticas entretanto compostas e reconhecidas pela tradição, implicando uma certa ambiguidade no modo como se posiciona relativamente a todo esse manancial. A evidência de que o seu vocabulário pode vir a ter um valor equivalente ao de todas essas realidades discursivas acentua, simultaneamente, os momentos de disputa mantidos pelos núcleos míticos escolhidos pelas civilizações para se representarem e o facto de a sobrevivência de alguns desses imaginários ter implicado o desaparecimento ou esquecimento de outros, passíveis de recuperar e reintegrar no cânone comum<sup>46</sup>.

Nada impedirá, portanto, que os pilares da civilização presente venham a ser sujeitos a novos escrutínios e, finalmente, ameaçados por outras soluções; do mesmo modo, os vários modelos arquivados no imaginário humano, mesmo os que de momento não são sujeitos a reatualizações, adquirem um novo direito de cidadania nos processos pessoais do ironista, reafirmando o dinamismo de tudo quanto a *doxa* gostaria de ver petrificado. O ironista recusa os mecanismos habituais com que se exerce o pensamento teórico, na medida em que todas as teorias procuram impor a sua grelha programática a todos aqueles que se encontrem sob a sua alçada. Ora, para o ironista, a teoria subjacente ao seu universo pessoal expressa-se no conjunto de criações a que dá forma, nas teses propostas em cada momento e no conjunto das várias etapas e, portanto, nas opções tomadas para sobressair no campo essencialmente polémico do diálogo entre vocabulários em que garante a sua permanência pela originalidade da sua apropriação do seu próprio percurso contingente:

---

<sup>46</sup> É neste sentido que George Steiner coloca a questão do dinamismo do cânone e do seu impacto profundo no modo como as culturas se vão moldando através de releituras e revisões dos contributos entretanto propostos. O ironista, também de acordo com a leitura da tradição proposta por T. S. Eliot, procura construir o seu próprio espaço na cultura a que pertence pela afirmação de continuidades entre outros criadores de discurso, aproveitando para sublinhar no processo o relevo de personalidades entretanto esquecidas e que adquirem uma nova luminosidade crítica. O trabalho de consolidação do cânone, como observa Steiner, é em grande medida um processo de citações, muitas vezes oportunistas, das personalidades reconhecidas como eixos operativos da cultura, relidas pelos críticos de modo a produzirem um legado com “origem duradoura”, mas que pode ser questionado e, sobretudo, retrabalhado, mesmo por indivíduos que, reconhecendo-se como discípulos, procuram construir o seu universo pessoal em termos de descrição pessoal e implicada do vocabulário dos mestres (cf. Steiner, 2011: 17-39). Trata-se de um sentido específico da constituição do cânone, no caso de um cânone privado, relacionado com as opções individuais a respeito da pluralidade do que é culturalmente oferecido e que se encontra integrado numa verdadeira luta pela sobrevivência com uma série de outros textos possíveis (cf. Bloom, 2013: 31ss).

A única coisa que o teórico ironista quer ou precisa é uma teoria do ironismo. Não se ocupa em fornecer a si próprio e aos seus companheiros ironistas um método, uma plataforma ou um *rationale*. Faz apenas o mesmo que todos os ironistas fazem – tenta alcançar a autonomia. Tenta sair de contingências herdadas e fazer as suas próprias contingências, sair de um vocabulário final antigo e criar um que seja o seu próprio vocabulário final. O traço genérico dos ironistas é que não esperam ver resolvidas as suas dúvidas sobre os seus vocabulários finais por algo de mais vasto que eles próprios. Isto significa que o seu critério para a resolução de dúvidas, o seu critério de perfeição privada é a autonomia e não a filiação num poder que não sejam eles próprios (*Idem, ibidem*: 130).

O ironismo rortyano é, portanto, entre outras coisas, uma discussão das associações possíveis entre a liberdade gradualmente conquistada e a mais ampla obtenção do poder possível sobre si e sobre a sua personalidade marcante, valores primordiais no que respeita à inscrição de si num diálogo proveitoso com a cultura, que lhe permite julgar, exprimir ou atuar apenas em função, respetivamente:

- 1) da sua leitura crítica dos demais vocabulários, incluindo aqueles que, contextualmente, correspondem a encontros provisoriamente bem-sucedidos entre obsessões privadas e necessidades coletivas, de que deriva a validação comunitária do que começou por ser um projeto formulado individualmente;
- 2) das faculdades criativas pessoais, que, se devidamente exercitadas, podem estar na génese de um novo vocabulário ainda por conhecer, uma nova visão do mundo que segue precisamente o mesmo percurso: começando por ser o conjunto de pontos de vista reunidos por um indivíduo particular ao longo do seu percurso vital, poderá, no futuro, ajudar a enformar novas gramáticas em torno das quais passarão a codificar-se os valores da ordem estabelecida;
- 3) dos comportamentos que assume à medida que procura converter o seu vocabulário pessoal numa marca distintiva, que pode, potencialmente, ultrapassar o âmbito restrito da criação artística para envolver todas as manifestações de uma existência. Nesta medida, a noção de vocabulário possui também uma vertente performativa, implicando uma recriação do indivíduo entendido como totalidade.

Trata-se, deste modo, da confluência entre a luta pela emancipação pessoal e uma certa perícia, essencial para que a exploração experimental dos próprios limites decorra, sujeitando-se aos riscos inerentes ao desafio lançado às fronteiras definidas pela comunidade para situar o que pode e não pode ser conhecido. O grande problema que o ironista coloca à sua comunidade encontra-se, precisamente, no facto de que esse

inquerito incessante aos limites do conhecimento, passando pela ânsia com que se tentam contornar as barreiras associadas ao bom-senso, pode exibir de forma demasiado ostensiva a finitude e potencial irrelevância das instituições que, do ponto de vista da tradição, possuem um significado profundo e respondem às carências individuais e coletivas, com os respetivos mitos, normas e regulamentações.

No sentido de direcionarmos a nossa reflexão para o terceiro tópico que nos propusemos discutir no presente subcapítulo, a experimentação ensaística como modalidade privilegiada dos procedimentos libertinos, importa-nos reter um traço comum às interpretações de Edgar Morin e de Richard Rorty: a disposição intelectual a que as respetivas propostas dão os devidos contornos encontra-se expressa, não num género literário em particular, mas no tratamento amplo dos modos pelos quais o sujeito autoral se dedica à exploração de si. Assim, o avatar produzido depois do tratamento dos dados recebidos pelo sujeito, acompanhando-o em todos os momentos do gesto constitutivo com que se vai organizando gradualmente, experiencia-se plenamente como ponto de partida para a instauração do novo que o ironista procurará construir.

Em conformidade com a descrição que Marcello Duarte Mathias faz da originalidade de Montaigne, a atitude ensaística institui, acima de tudo, “uma espécie de consanguinidade entre o que ele é e o que escreve (...), roteiro de uma consciência em perpétuo movimento, incansável pesquisa do eu e de suas múltiplas representações (...)” (Mathias, 2016: 176). Esse complexo efeito de contágio, se atentarmos na descrição que Montaigne oferece do impacto que a figura desenvolvida no decorrer da composição escrita vai tendo nas manifestações do sujeito empírico, corresponde a um dos esteios fundamentais da instauração do individualismo autoral moderno, conforme defendemos a propósito do caso de Théophile de Viau: a simbiose entre a plena consciência que um indivíduo adquire da sua autonomia física, moral e intelectual e a apropriação da imagem que pretende dar de si por tudo quanto vai escrevendo<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Esta questão é equacionada com propriedade por Montaigne, ao afirmar a sua escrita como produto, simultaneamente, de um exercício amplo de citações e de uma dedicação permanente à análise de si e à releitura dos seus escritos, com impacto direto no modo como a figura autoral se vai conformando: “Me peignant pour autrui, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes que n’estoyent les miennes premieres. Je n’ay pas plus fait mon livre que mon livre m’a fait, livre consubstantiel à son auteur, d’une occupation propre, membre de ma vie; non d’une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres. (II, 18: 665). É este, quanto a nós, o mais estimulante núcleo do qual devem partir as proximidades e as distinções entre autor empírico e autor textual que Helena Carvalhão Buescu propõe, sugerindo que é do primeiro que partem as várias formulações do segundo, ideia que acompanhamos na linha do avatar resultante da computação descrita por Edgar Morin, distinto e textualmente autónomo do autor empírico, mas ambos interferindo no modo como o outro vai ganhando forma, na contaminação do “*trânsito e intercâmbio semiótico*” (Buescu, 1998: 24-28).

Afirma Roland Barthes, numa passagem do seu discutido ensaio sobre a suposta “morte do autor” (1967; 1968)<sup>48</sup>: “o scriptor moderno nasce ao mesmo tempo que o seu texto; não está de modo algum provido de um ser que precederia ou excederia a sua escrita, não é de modo algum o sujeito de que o seu livro seria o predicado” (Barthes, 1987: 51). Se é inequívoco que esta afirmação parece contrapor-se à existência de um autor ao qual o texto daria uma determinada expressão, também aponta para uma comum construção do sujeito e do vocabulário particular que lhe permite transmitir-se textualmente.

A ideia de que é num “campo de linguagem” que tudo se manifesta ou tem a sua origem não impede, em simultâneo, que se conceba o “eternamente aqui e agora” em que o texto se vai produzindo como esse momento sempre renovável em que o sujeito volta a reafirmar-se projetando-se numa nova manifestação vocabular. O momento genesíaco da criação, tendencialmente ensaístico, coloca o autor perante o emergir de um texto que se alimenta, como Barthes também esclarece, do conjunto de dados computados; o conceito barthesiano de escrita, constituindo a mais viva manifestação exterior do *sujeito computante*, é esse lugar dialogante “onde se casam e contestam escritas variadas, nenhuma das quais é original: o texto é um tecido de citações, saídas dos mil focos da cultura” (*Idem, ibidem*: 52).

Dado que, segundo Barthes, cabe ao autor, simultaneamente, “imitar um gesto sempre anterior, nunca original”, e “misturar as escritas, de as contrariar umas às outras, de modo a nunca se apoiar numa delas”, o que temos nesta proposta não é, necessariamente, uma “morte do autor”, mas a sugestão de uma outra perspetiva sobre o seu estatuto e uma refinada conceção da sua liberdade, à margem das configurações tradicionais da autoria, que faziam do criador dependente de um texto fundamental pré-existente, o cerne da *doxa*. As duas premissas barthesianas que citámos descrevem, por

---

<sup>48</sup> Estamos cientes das controvérsias motivadas pela proposta de Roland Barthes, correspondente, como afirma Helena Carvalhão Buescu, a uma introdução da tese nietzschiana da “morte de Deus” no domínio da teoria literária e no contexto dos estudos votados à figura do leitor. Um dos aspetos que nos parece mais problemático nesta tese, como também sublinha a ensaísta, é a ideia de que a morte do Autor daria início ao processo interminável no qual se afirma o próprio texto produzido em função de sucessivas revisitas e combinações de outros textos: “o Autor é um pai passado e prepotente relativamente ao filho, processualmente exterior e anterior a este e cuja morte simbólica é entendida como condição de autonomia e efectiva independência” (Buescu, 1998: 15). Como defenderemos nas próximas páginas, a condição ensaística que associamos à visão barthesiana é em grande medida uma forma mais adequada de perceber o predomínio da escrita que resulta desta libertação face à noção canónica de autoria: o Autor deixa de se ver como estruturador absoluto do seu texto e dos conteúdos que o enformam. Quanto a nós, a receção da proposta de Barthes torna-se tanto mais produtiva quanto situarmos o problema não no plano de uma “linguagem puramente auto-reflexiva e autogerada”, incapaz de lidar com a demarcação do sujeito de que parte essa linguagem (*Idem, ibidem*: 16), mas numa mais ampla reflexão a respeito das íntimas interações entre as etapas do sujeito e a linguagem que dele parte mas nele se vai repercutindo.

contraste com essa supremacia do idêntico sobre as variações, a inscrição do autor numa tradição na qual emerge num dado momento e a sua dinâmica emancipatória relativamente aos vários discursos de que se apropria (*Idem, ibidem*: 52)<sup>49</sup>. A morte do autor barthesiana é, acima de tudo, uma forma singular de suspensão do juízo do autor relativamente às tradições culturais que lhe servem de “dicionário totalmente composto”.

Também no texto de Michel Foucault, “O que é um autor?” (1969), escrito em grande medida para responder ao tópico introduzido no discurso crítico por Roland Barthes, se encontram os traços fundamentais de uma ideia da autoria na qual a condição ensaística está amplamente subentendida:

o autor é aquilo que permite explicar tanto a presença de certos acontecimentos numa obra como as suas transformações, as suas deformações, as suas modificações diversas. (...) O autor é ainda aquilo que permite ultrapassar as contradições que se podem manifestar numa série de textos: deve haver –a um certo nível do seu pensamento e do seu desejo, da sua consciência ou do seu eu inconsciente –um ponto a partir do qual as contradições se resolvem, os elementos incompatíveis encaixam completamente uns nos outros ou se organizam em torno de uma contradição fundamental ou originária (Foucault, 2015: 53).

Se recuperarmos o que fomos afirmando acerca da configuração, por parte do *sujeito computante*, de um avatar expressivo que o representa sem esgotar a totalidade das suas componentes e mantendo-se sempre aberto ao revisionismo introduzido no âmbito de um devir vocabular em constituição, poderemos extrair da proposição foucaultiana as duas facetas dessa dialética: 1) por um lado, é o autor que garante um núcleo base em torno do qual se vão reunindo os diversos momentos de um percurso criador, com as transformações intrínsecas a todos os cenários de mudança; 2) por outro lado, é nos textos que pode encontrar-se uma projeção imaginária do autor, que, como um “espectro corporal, mas cujo corpo é incorruptível”, pode alterar-se, sem perder,

---

<sup>49</sup> Para se compreender devidamente o que entende Roland Barthes pela relação entre a divergência e a apropriação, equivalente à perspectiva rortyana acerca da necessidade de conciliar a pertença a uma determinada ordem social e autonomia crítica do espaço privado, essencialmente votado à criação poética (no sentido lato que nos interessa ter em consideração neste contexto), deve atentar-se no seguinte esclarecimento no qual, à semelhança do que ocorre em várias passagens de *Roland Barthes por Roland Barthes*, procede a um exercício apurado de autocrítica quanto à sua relação ambivalente com a *doxa*: “Posso revoltar-me contra este «natural» de duas maneiras: protestando, como um legista, contra um direito elaborado sem mim e contra mim («*Também eu tenho o direito de...* ») ou devastando a Lei maioritária por meio duma acção transgressiva de vanguarda. Mas ele parece ficar bizarramente na encruzilhada destes duas recusas: tem complicitades de transgressão e humores individualistas. (...) pode-se desfrutar dos códigos ao mesmo tempo que se imagina com nostalgia que eles um dia serão abolidos: como um *outsider* intermitente, posso entrar-para ou sair-de uma socialidade pesada, de acordo com a minha disposição de inserção ou de distanciamento” (Barthes, 2009: 158).



contudo, os traços fundamentais que lhe conferem o caráter distintivo de um vocabulário privado.

Ora, um dos mais ilustrativos exemplos do impacto do imaginário libertino na implementação de uma nova mundividência encontra-se relacionado, precisamente, com a edificação de uma nova forma de conceber a categoria do intelectual e, derivando dela, do autor. A emancipação libertina, dirigindo as suas críticas aos mais relevantes núcleos em que tradicionalmente se integravam os agentes ilustrados da cultura, garante ao autor dessas ruturas uma ampla consciência de si e do seu lugar distinto face às ideias.

Essa percepção manifesta-se, sobretudo, em termos de distanciamento relativamente aos vocabulários introduzidos ao longo dos tempos a partir dos bastidores das várias ideologias e da possibilidade de, comentando-os ou produzindo novos pontos de vista e interações, interferir diretamente no processo com um novo vocabulário. A reação das instituições e dos agentes afetos ao paradigma dominante, situando no discurso libertino o essencial dos vários argumentos desenvolvidos para denunciarem as suas lacunas e proporem soluções alternativas, contribuem tanto para revelar o reconhecimento de que esses agentes autónomos tinham uma palavra a dizer no âmbito da disputa ideológica como, inadvertidamente, para disseminar as suas teses junto de públicos menos cientes das fraturas entretanto entreabertas na carapaça da *endoxa*<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Este assunto encontra-se diretamente relacionado com a própria definição e delimitação da realidade em termos de alvo privilegiado das injúrias e acusações movidas pelos representantes do discurso dominante. Por natureza polémico, como procurámos salientar, o sentido da tradição libertina traça-se também através de efeitos de deformação dos argumentos e pontos de vista defendidos por indivíduos considerados libertinos, que, apesar da sua posterior receção favorável, podem ter ficado indelevelmente marcados pelo clima adverso experienciado no seu tempo. Antony McKenna e Pierre-François Moreau expõem com grande lucidez esta ambiguidade: “l’injure initiale peut-elle se transformer en instrument d’analyse, et à quel prix ? La question n’est pas négligeable car l’histoire intellectuelle européenne ne s’est pas constituée de façon continue et homogène ; ce sont souvent des courants minoritaires (hétérodoxes religieux ; libertins et clandestins ; utopistes) qui ont forgé les thèmes destinés à acquérir une force d’évidence. Ce qu’on a appelé, dans des débats récents, le problème des « racines de l’Europe » gagne sans doute à être aussi posé en ces termes : l’héritage le plus important n’est pas nécessairement l’héritage des idées qui furent en leur temps majoritaires” (McKenna, 2010: 7). Na mesma linha, Jean-Pierre Cavaillé entende a libertinagem como um resultado dialogante do embate entre os que optaram por designar certos grupos e indivíduos como libertinos, conferindo-lhes uma realidade ideológica, e as próprias propostas singulares que suscitaram uma tão vigorosa condenação. Antes de ser qualquer outra coisa, a libertinagem passa por uma densa atividade textual, que contrapõe autores distintos a um centro que se deseja uniforme mas que acaba por apropriar a linguagem dos seus adversários: “Le libertin n’est libertin que dans un contexte social qui le désigne comme tel. Pour envisager une analyse sociale du libertinage, il faut accepter de considérer qu’il n’est pas l’état d’esprit spécifique de ceux que l’on appelle ainsi, mais la manière dont est à la fois perçue et construite socialement, dans le conflit et la dénonciation, des formes d’altérité négative. Il convient d’être autant attentif à la manière dont s’impose, dans le miroir inversé de ces altérités, des formes d’identité positive, elles-mêmes nécessairement travaillées, affectées par l’altérité libertine (...). Mais on ne construit pas impunément la figure du libertin, tant il est facile de tomber dans un piège mimétique, comme le père Garasse l’a appris à ses dépens, taxé lui-même de

Focando-se nos aspetos centrais desta questão, Leszek Kochakowicz defende que “Os libertinos ocuparam uma importante posição no aparecimento dos *intelectuais* enquanto *grupo* social (...)”, com valores “distintos dos que caracterizavam os clérigos, por um lado, e as diferentes burocracias, por outro”, as duas vias fundamentais do vocabulário validado pela *doxa*. A essa distinção Kochakowicz acrescenta um outro traço original, a dificuldade de reunir os autores tidos como libertinos de acordo com uma postura ou filosofia comuns; o único traço constante, que é também o decisivo para a identificação dos libertinos enquanto realidade no quadro da história das ideias, passa por uma atitude equidistante relativamente aos assuntos respeitantes à *religião*, à *ciência*, à *igreja* e ao *estado* (Kochakowicz, 1987: 338).

Independentemente das crenças individuais, a posição intelectual dos libertinos conduzia-os à valorização da independência de espírito e de organização, mesmo nos casos em que a divergência privada coincidiu com uma manifestação exterior de respeito pelas regras fundamentais da comunidade. É nessa medida que Jean-Pierre Cavaillé, confrontado com a necessidade de equacionar a pertinência de designar esse amplo panorama como manifestação de “libertinismo”, associa o discurso libertino ao que poderia dar-se como o posicionamento intelectual específico da filosofia, em sentido lato: o imperativo de proceder a uma agitação generalizada da esfera do conhecimento, traduzida em múltiplos ideais e projetos filosóficos, em nome de uma exacerbação da liberdade no exercício do pensamento, um “*affranchissement philosophique simultanément dans l’ordre du savoir et de l’étique*” (Cavaillé, 2010: 27-28).

É nessa medida que João Barrento situa a experiência do ensaio, no qual a “possibilidade do conhecimento” se afirma no “lugar de nenhuma verdade”, gerado da recusa do sujeito pensante relativamente à fossilização dos saberes, propondo-se “interrogar tudo de novo, numa incessante *peripécia de inteligência*” (Barrento, 2010: 34). Esta contemplação da liberdade, como lapidarmente observa um dos grandes teorizadores do espírito ensaístico, Sílvio Lima, tem consequências na própria relação do indivíduo consigo mesmo, obrigando a um aprofundamento da situação individual no mundo de recorte eminentemente libertino:

---

libertinage pour avoir flirté de trop près avec l’un des modes d’écriture et qu’il identifie comme libertin : la raillerie rabelaisienne. Le libertinage s’inscrit ainsi dans le discours même qui le dénonce” (Cavaillé, 2012a : 24-25).

Mas, para duvidar, forçoso é que o espírito se liberte, proclame ousadamente a sua maioria intelectual, seja, numa palavra, *autónomo*, quer dizer, o intelecto repudie toda a autoridade externa (heteronomia) para buscar, no mais profundo de si mesmo, a sua própria *legislação* interna. A liberdade não é valor que se esmole, presenteie ou compre, mas sim algo que se conquista, por um auto-esforço permanente de conversão lucípeta; como os escravos da caverna platónica, o intelecto precisa de quebrar os seus grilhões (Lima, 1964: 22).

A emancipação do autor libertino pode, nesta medida, situar-se ao nível do tratamento experimental de formas alternativas de expor a identidade híbrida do autor que se dedica ao autoconhecimento, transportando para a sua criação conteúdos muito diversos e o apelo para a reflexão e a crítica derivada de uma aguda consciência da própria identidade e das suas transformações e derivas, mas também da compreensão da importância da teia de relações mantidas entre a vida experienciada, as várias formas de criação por esta propiciadas e os vários textos disponibilizados pela cultura.

A *ipseidade libertina*, conforme exposta por Derrida na passagem a que fizemos menção anteriormente, trabalha precisamente essa forma de o indivíduo procurar uma conformação adequada entre a sua expressão e a realidade heteróclita com que se debate. A “auto-determinação soberana”, projetando as suas próprias leis e finalidades a partir de um olhar permanentemente direcionado para as suas próprias manifestações, conduz a um exercício de reapropriação contínua das sucessivas representações de si, dispersas num tempo no qual a potência pessoal convive com a fantasmática presença de um devir heraclítico. A sensibilidade libertina, no que respeita à experiência de si como à sua múltipla expressão criadora, encontra-se diretamente relacionada com o domínio da *différance*, termo proposto por Derrida para evidenciar a dimensão aventureira inerente à exploração experimental da identidade criadora:

Stratégique parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ. Aventureux parce que cette stratégie n'est une simple stratégie au sens ou l'on dit que la stratégie oriente la tactique depuis une visée finale, un *telos* ou le thème d'une domination, d'une maîtrise et d'une réappropriation ultime du mouvement ou du champ. Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique. (...) Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin (Derrida, 1985: 7).

Importa reter, de modo a recapitularmos o que temos defendido quanto ao movimento ensaístico que se adapta ao perfil deambulante da visão libertina do mundo, duas ideias centrais nesta proposta de Derrida:

- 1) o contraponto entre a estratégia pessoal e os paradigmas votados ao cumprimento de um *telos* definido à partida, equivalente ao tipo de autoridade que Roland Barthes associa ao tipo de autor que se encontra em discussão na sua análise. A atitude estratégica permite ao indivíduo manter-se alheio aos vários macro-sujeitos que intentam apropriar-se do seu labor criativo;
- 2) a distinção entre duas formas de perceber a estratégia, a que corresponde à noção de “programa” proposta por Edgar Morin, e a que enforma o caráter lúdico e aventureiro de uma plena afirmação vital. É precisamente por não corresponder a um programa fixo que o exercício criador do indivíduo pode acompanhar *pari passu* as várias modulações do seu percurso, correspondendo, como num jogo, aos desafios colocados por cada nova contingência.

É no âmbito dessa vitalidade recreativa que se processa a simbiose entre o sujeito e o seu vocabulário privado, cada vez mais exigente não devido a qualquer objetivo terminante, mas na medida em que o próprio código expressivo individual adquire historicidade, passando a ser um “tissu de différences” (*Idem, ibidem*: 12-13).

Se retomarmos a ideia de que a pulsão do *sujeito computante*, no modo como edifica o seu próprio vocabulário e produz um diálogo crítico com todos os vocabulários que vieram antes de si, é um radical opositor dos modelos centralizados em torno de um texto fundador, facilmente compreenderemos o que Derrida quer dizer ao considerar a *différance*, pelo menos numa das suas interpretações possíveis, uma expressão da rutura entre o *mesmo* e o *idêntico*, ou seja, entre o *computo* e o *cogito* (*Idem, ibidem*: 18).

Dado que a *doxa* convive com a eternidade pacificadora do *idêntico* – o intocado pela crítica e a aporia heterodoxa –, a *ipseidade libertina* só pode encontrar-se do lado da *différance*, na qual se conjugam os dois princípios da homeostase, a continuidade orgânica (o *mesmo*) e a distinção face a tudo o resto, essencial para a projeção futura de um vocabulário pessoal que apenas pode designar adequadamente o organismo que representa se recusar, com ele, o peso dogmático do estatismo e se aceder a dinamitar as estruturas fixas para lhes contrapor a consciência das transformações.



## **2. CONFIGURAÇÕES DO LIBERTINO EM LUIZ PACHECO**

Como defendemos na primeira parte desta dissertação, optámos por conduzir a nossa perspetiva da figura do libertino de acordo com a conjugação de duas questões fundamentais, presentes nas várias etapas nas quais o termo foi utilizado:

- 1) um inquérito global ao problema da condição humana, explorada nas suas múltiplas vertentes e, desse modo, deslocada das formulações ideológicas que procuraram dar-lhe determinados contornos e sujeitar o discurso a seu respeito às balizas das respetivas nomenclaturas. É nessa medida, retomando o que também assinalámos, que deverá entender-se a relação libertina com os produtos culturais humanos, lidos como manifestações do esforço que passa por impor uma teoria do conhecimento; o olhar libertino passa pelo exercício contínuo de revisão crítica das várias teorias e dos processos a que recorrem para universalizar os seus pressupostos;
- 2) essa consciência, alargando-se à perceção votada pelos libertinos ao seu próprio saber provisório, exprime-se na elaboração autoconsciente do próprio vocabulário distintivo. Nessa medida, as várias expressões associadas à libertinagem adquirem uma dimensão textual, dado que é essencialmente no embate entre vocabulários que floresce o imaginário libertino. De facto, como mencionámos partindo de considerações de Peter Nagy e de Jean-Pierre Cavaillé, a figura do libertino, nas facetas que foi assumindo, convoca sempre a cisão entre duas mundividências, motivando a constituição ideológica de arquétipos pejorativos, por um lado, e a expressão do inquérito aos vários saberes instalados, através de uma textualidade híbrida, tendencialmente avessa à rigidez das fronteiras tradicionais entre domínios do conhecimento e entre géneros literários.

Dado que o fenómeno humano se encontra expresso na sua inteireza nessa textualidade diversa, destinada a reproduzir a fluída e dinâmica realidade de um pensamento tanto quanto possível livre de constrangimentos absolutos, sintetizaremos o que está em causa salientando que a sensibilidade libertina conjuga:

- a) uma perspetiva sobre o corpo – núcleo fundamental no contacto do indivíduo com

o seu contexto de experiência (s);

b) uma forma de enquadrar a componente cogitante, coincidente com o modo como as ideias se desenvolvem e questionam em torno de uma edificação cognitiva individual. É esse o sentido do *computo* apresentado por Edgar Morin.

Nesta segunda parte, procuraremos evidenciar em que medida essas questões se encontram presentes no contexto do Surrealismo-Abjeccionismo em Portugal, no qual são convocados elementos relevantes da linhagem libertina. Procuraremos, através dessa contextualização, direccionar a reflexão para o âmbito específico da receção das múltiplas facetas associadas à linhagem libertina na experiência autoral de Luiz Pacheco, no qual a libertinagem foi debatida e integrada significativamente nos pontos de vista acerca do Homem e, mais especificamente, da sua vivência particular, cética, crítica e autorreflexiva<sup>51</sup>.

Dada a proeminência que Luiz Pacheco assumirá na presente dissertação, começaremos por expor as principais etapas da abordagem a Luiz Pacheco e os aspetos que nos parecem mais pertinentes e, sobretudo, aqueles que mais se aproximam da nossa própria abordagem. Não esquecendo que o autor teve um importante impacto nos circuitos culturais do seu tempo, com aparições recorrentes em periódicos de grande divulgação e um reconhecimento significativo por parte de artistas e críticos contemporâneos, a nossa síntese bibliográfica aponta para a ideia de que os pontos de vista desenvolvidos nesse período ajudaram a definir alguns estereótipos ainda

---

<sup>51</sup> Neste momento, retomando a proposta que expusemos na introdução ao presente trabalho, importa-nos lembrar os procedimentos que nos conduziam no decorrer desta leitura do conceito de libertino. Consideramos a primeira parte deste trabalho o estabelecimento dos contornos fundamentais de uma forma de discutir o motivo de que nos ocupamos, primeiro através de uma grande angular sobre as suas manifestações históricas, depois focando algumas das questões pertinentes no tratamento de uma questão complexa, que não se poderia esgotar numa única abordagem. De facto, o conceito em apreço obriga-nos a ter em conta vários discursos e áreas do saber e remete diretamente para uma posição intelectual só perceptível à luz dos seus impactos na metamorfose dos valores enformadores de uma civilização e no modo como s foram processando ruturas relativamente às sensibilidades tradicionalmente instaladas. Nesta segunda parte, procurando essencialmente debater a exemplaridade de um momento particular, que nos parece significativo e estimulante para a compreensão dos tópicos em apreço, situaremos o motivo (a figura do libertino) no panorama de uma nova crise cultural significativa, a que preenche grosso modo a primeira metade do século XX, na qual voltam a reelaborar-se dados de uma linhagem feita de afinidades eletivas imaginárias que, como acentua Annabela Rita, confere ao motivo o dramatismo do seu percurso incessante, que encontra a sua legitimação no devir do mesmo, mas não do idêntico: “o *motivo* é lugar de *crise* e de *fulgurância*, dramático por excelência: gera-se na morte da sua anterioridade, brilha na concentração semântica e perspetiva que o assemelha e o distingue em simultâneo e dissolve-o na génese da sua posterioridade” (Rita, 2010: 19-20). No Surrealismo-Abjeccionismo português, e em Luiz Pacheco mais especificamente, encontraremos vestígios dessa continuidade dialogante, que procura consolidar a sua autonomia e libertação convocando uma linhagem crítica e ao mesmo tempo sublinhando a urgência de lhe prolongar alguns aspetos, deixando outros num espaço de silenciamento próprio da revisão da anterioridade.

persistentes e que foram sobrevalorizados a partir da segunda metade da década de 70, a partir da qual a intervenção de Pacheco deixou de ser tão próxima dos grupos marginais, como as várias gerações surrealistas portuguesas.

Nos últimos anos, a personalidade e a obra de Luiz Pacheco têm merecido um crescente interesse, suscitando leituras significativas também no âmbito dos estudos universitários. Depois de uma primeira fase na qual a receção crítica se deu, sobretudo, paralelamente à edição das suas obras fundamentais, através dos prefácios que acompanharam os livros editados e de constantes recensões críticas, a obra de Luiz Pacheco passou a ser equacionada em trabalhos de maior envergadura e profundidade. Sintetizemos algumas das abordagens marcantes nesses dois momentos.

Se excluirmos as primeiras colaborações em jornais, consideráveis desde a década de 50, e algumas publicações pontuais, como a integração do texto “História Antiga e Conhecida” no volume coletivo *Bloco: Teatro, Poesia e Conto* (1946), a estreia em livro com *Carta Sincera a José Gomes Ferreira* (1958) ou a integração em antologias de grande relevo como *Surreal-Abjeccion (ismo)*, de Mário Cesariny (1963) e *Antologia da Poesia Portuguesa Erótica e Satírica*, de Natália Correia (1965), a fortuna editorial e crítica de Luiz Pacheco inaugura-se com *Crítica de Circunstância* (1966) e com a inclusão do conto “Os Namorados” na antologia *4 Autores da Novela Portuguesa Contemporânea* (Sá-Carneiro, Almada, Manuel de Lima, Luís Pacheco), também em 1966.

*Crítica de Circunstância* (1966), pensada por Vítor Silva Tavares pouco depois de ter chegado à Ulisseia, propunha-se dar a conhecer uma gama diversificada das facetas do já conhecido polemista e crítico literário, revelando também componentes essenciais da criação literária do autor e, acima de tudo, conferia notável destaque ao amplo hibridismo metadiscursivo que passaria a marcar presença nas diferentes etapas do percurso criador subsequente. Quanto à participação na antologia, idealizada por Ribeiro de Mello para prolongar a conjugação do polemismo e do espírito vanguardista intrínseco à sua editora Afrodite, dava a ver através de um visionário gesto crítico a integração de Pacheco na linhagem dos nomes fundamentais da literatura modernista portuguesa, de *Orpheu* ao contexto do Surrealismo.

As primeiras receções públicas da obra de Pacheco, contemporâneas desses dois volumes, deixam entrever questões persistentes, como a insistência no vitalismo e na capacidade de dar voz a âmbitos inexplorados da experiência humana, evidente por exemplo na recensão de Frederico Montenegro à antologia vanguardista (Montenegro,



1966: 1 e 8), e a denúncia dos excessos da rutura pretendida por Luiz Pacheco, que, na visão de Eduardo Prado Coelho, passavam por um deliberado intento de terrorismo ideológico, expresso numa espécie de “anticonvencionalismo” exacerbado e imposto ao leitor como único ponto de vista defensável (Coelho, 1966: 8).

Este ponto de vista de Prado Coelho deriva da necessidade de responder a afirmações fundamentais de Virgílio Martinho, nas quais este parte dos pressupostos defendidos por Pacheco em “Convivência e Polémica”, publicado em *Crítica de Circunstância*, para dar a ver a obra do autor como eixo fundamental de um rumo culturalmente progressivo, avesso aos atavismos predominantes no panorama cultural português. Para Virgílio Martinho, o exemplo humano de Luiz Pacheco permitia-lhe afrontar ativamente os poderes estabelecidos, contornando os mecanismos privilegiados por uma literatura marcadamente academizante e desprovida do contacto direto com a vitalidade dos grandes problemas humanos (cf. Martinho, 1966: XXIII-XXIV).

A centralidade conferida ao problema do humano marca, também, as considerações de Serafim Ferreira, no posfácio a *Textos Locais* (1967). Nesse texto, percebe-se a conjugação entre dois elementos constantes no decorrer do percurso hermenêutico dedicado a Luiz Pacheco: a assunção da “liberdade e condição de ser homem”, expressa nos acidentes derivados de uma escolha controversa e contrária à moral vigente, e as repercussões dessa experiência singular numa escrita destinada a desenvolver à saciedade uma galeria complexa de textos considerados “malditos”. Sobressai, nesta perspetiva, que não difere muito de outros esboços da vida e da obra de Luiz Pacheco desenvolvidos por Serafim Ferreira, uma certa relutância quanto a uma leitura dos textos de Pacheco autónoma dos seus dados biográficos (cf. Ferreira, 1996; e Ferreira, 1998). A ideia de que a figura polémica do autor se encontrava diretamente implicada na evolução e nos contornos dos seus textos encontra-se exemplarmente representada pela sugestão de que os seus escritos, elaborados “ao sabor da ocasião (...), num tempo irremediável, incómodo e perturbador”, devem merecer da parte do leitor um outro padrão de leitura, distinto do discurso crítico utilizado para outros autores (Ferreira, 1967: 83-84).

Será, contudo, na década de 70 que se definirão os tópicos fundamentais da abordagem à obra de Luiz Pacheco, cujo alcance tem sido aprofundado ou revisto pelos estudos mais recentes. Destacam-se, quanto a nós, os pontos de vista de Vítor Silva Tavares, Alexandre Pinheiro Torres, Júlio Moreira, João Gaspar Simões e Eduardo Lourenço, os três primeiros exemplificando outra das mais persistentes tendências da

recepção crítica de Luiz Pacheco: o enfoque nos textos mais emblemáticos do autor, tomados como ponto de partida para uma abordagem geral à sua produção literária.

Em 1970, Vítor Silva Tavares dedicou um dos seus *Dois Textos à Pressão* (ed. Contraponto) a “Comunidade”, texto considerado uma verdadeira obra-prima no quadro da literatura portuguesa e, sobretudo, uma peça essencial no âmbito dos esforços de redimensionação de Pacheco e da sua singularidade. Precisamente por isso, Tavares parte de “Comunidade” para acentuar em que medida as composições de Pacheco divergem do paradigma dominante, recuperando os contrastes discutidos por Virgílio Martinho e Eduardo Prado Coelho. A obra de Pacheco é definida como uma opção de risco quando confrontada com a *doxa* dos literatos, precisamente por se dar a ver como “bisturi do conhecimento próprio” e não exercício de imposição de uma determinada voz autorizada em função da qual deveria processar-se a marcha coletiva. Ora é, segundo Tavares, dessa opção divergente que deriva um entendimento específico do exercício literário: a escrita, definida como produto do «sangue inventado» que é a tinta, reconhece-se como ponto de partida para o encontro de uma personalidade exemplar, capaz de demarcar-se do panorama comum em nome de uma arte de viver muito pessoal, mas ciente da importância da liberdade humana e, por isso mesmo, capaz de despertar consciências para a necessidade de rutura face à ordem vigente, com o seu “espiritualismo bafiento, embrutecedor e totalitário” (Tavares, 2017: 182).

No seu estudo “Braga "Revisited", que acompanhou a primeira edição de *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor* (escrito em 1961, publicado em 1970), Júlio Moreira introduz pela primeira vez um esclarecimento aprofundado do sentido do conceito de libertino, primeiro vendo-o como a expressão privilegiada do fingimento literário de Luiz Pacheco – associado, por Moreira, à proposta pessoana –, depois convocando a origem etimológica do conceito e os seus primeiros sentidos modernos. Deve sublinhar-se nesta abordagem, que é também a nossa, que a visão que Pacheco tem da libertinagem é considerada herdeira direta do paradigma definido no século XVI, adquirindo uma amplitude significativa, devedora da percepção de que todos os conceitos possuem uma origem e um devir históricos, em vista dos quais se processa tanto a recuperação de uma determinada linhagem concetual como a sua reatualização (Moreira, 1992: 56-59).

Quanto a Alexandre Pinheiro Torres, o texto votado à primeira edição de *O Libertino Passeia por Braga* recupera questões debatidas por Pacheco no prefácio à primeira edição portuguesa de *A Filosofia na Alcova* (1966), como a hipocrisia da

sociedade que promovia os *ballet rose* ao mesmo tempo que reprimia a experiência libertina representada por Pacheco, para acentuar a gravidade da escolha de Braga como palco do périplo libertino. Prolongando as observações de Júlio Moreira com um breve panorama da escassez das abordagens ao fenómeno libertino e ao conflito de valores que este espelha, Torres destaca em Pacheco o equilíbrio entre a recuperação da figura do libertino e o paralelo esforço de desconstrução de perfis tradicionais, sobretudo os modelos donjuanesco e nobiliárquico. Dedicaremos uma atenção particular a este problema, na medida em que aquilo que para Pinheiro Torres constitui o autorretrato de uma série de humilhações experienciadas pelo libertino será, no nosso ponto de vista, um traço fundamental da simbiose entre o discurso abjeccionista e a especificidade da libertinagem de Pacheco.

Por outro lado, no texto dedicado a *Comunidade*, Pinheiro Torres optou por considerar uma outra questão fundamental, a apropriação apropriou de alguns dos principais tópicos da tradição do Dadaísmo e do Surrealismo por parte de Pacheco, em particular a filosofia da imanência defendida por esses movimentos. Sem mencionar o Abjeccionismo, que, como defenderemos, é essencial para que se compreendam as complexas interações entre Pacheco e os surrealistas portugueses e entre estes e o próprio Surrealismo internacional, Pinheiro Torres dá destaque ao núcleo da atitude abjeccionista, lendo-a a partir das peculiaridades introduzidas pelas teses intrínsecas à libertinagem de Pacheco: “O que eu vejo, antes de mais, é que Luiz Pacheco não segue o Papa Breton porque a haver algum papa no mundo o Papa terá de ser ele e não qualquer burguês da França” (Torres, 1977: 174).

Finalmente, numa recensão a *Textos Malditos*, João Gaspar Simões concentra-se no contraste entre o projeto de Luiz Pacheco e alguns problemas que identifica na literatura portuguesa de finais da década de 70, aproximando-o de vultos essenciais da tradição literária portuguesa, como Fernão Lopes, Gil Vicente, Camões, Rodrigues Lobo, Gonzaga, Bocage, Gomes Leal, Camilo Pessanha ou Fernando Pessoa. Para Gaspar Simões, estava em causa o contraponto entre uma literatura focada exclusivamente no artificialismo técnico e uma literatura a partir da qual o criador procura “dizer algo de si mesmo e do mundo”, conjugando a vida e a expressão. Simões introduz a via abjeccionista no contexto dessa vocação libertina para a compreensão ampla da condição humana, lendo-a a partir da herança de Sade e da necessidade modernista de transgressão dos valores didático-semânticos orientadores do discurso vigente (Simões, 1979: 17-18). É esta também a visão de Eduardo Lourenço, que,

apesar de não aprofundar o seu ponto de vista, considera Pacheco “uma referência viva contra toda a possível domesticação do imaginário lusíada” (Lourenço, 1994: 270).

Até ao final do século XX, o panorama crítico em torno de Luiz Pacheco, dedicando-se em grande medida a aprofundar o essencial destas abordagens, lendo-as em função de novas recolhas de textos e da gradual edificação da imagem pública de Pacheco como escritor maldito por antonomásia, trouxe dois desenvolvimentos notáveis: uma crescente atenção ao peso da epistolografia e da diarística no contexto geral da obra do autor e o reconhecimento da excentricidade da sua vida como ponto de partida para uma série de entrevistas que contribuíram para iluminar e reler à distância o conteúdo dos textos fundamentais de Pacheco.

Inaugurado na segunda edição de *Exercícios de Estilo* (1973), com a publicação de “O Importante Posfácio do Autor”, balanço de vida e perspetiva abrangente dos projetos futuros dado sob a forma de entradas do diário iniciado por Pacheco a partir de 1970, o tratamento de documentos pessoais colocados ao serviço da construção de uma imagem de autor passou a ser entendido pela crítica como o mais reconhecível avanço de Luiz Pacheco e, potencialmente, o maior expoente da sua criação. Neste sentido, e antes de dedicarmos uma atenção mais demorada aos três autores que consideramos fundamentais no atual panorama dos estudos em torno de Luiz Pacheco, devem ser tidas em conta as considerações de Serafim Ferreira, Acácio Barradas e António Cândido Franco, nos prefácios a recolhas de epistolografia e de entrevistas, e as abordagens de Fernando Cabral Martins e de Rui Zink ao original procedimento exemplificado por *Pacheco versus Cesariny* (1974), o caso mais problemático no quadro da conversão de documentos epistolográficos em peças literárias.

No prefácio a *Cartas na Mesa* (1996), Serafim Ferreira, o organizador da primeira recolha de correspondência de Luiz Pacheco elaborada sem a intervenção direta do próprio, clarifica os principais tópicos em torno dos quais se fixaria a centralidade da epistolografia no quadro da obra de Pacheco, inspirados na montagem de peças autobiográficas oferecida em *Memorando Mirabolando* (1995), na qual as cartas e o diário eram convocados para a constituição de um livro de memórias. As cartas são encaradas como aprofundamentos ou concretizações de uma pulsão patente em toda a obra do autor: o “propositado sentido fragmentário de falar de si e dos outros”, integrando os diversos alvos de um olhar atento e perscrutador, marcado por uma sensibilidade irónica capaz de captar nos mais diversos registos o núcleo fundamental da vivência humana (Ferreira, 1996: VII-VIII).

Por isso mesmo, conclui Serafim Ferreira, parece ser na correspondência que a intransigência de Pacheco, arredia aos intentos da normatividade heterónoma, se deixa revelar em toda a sua inteireza, evidenciando através de uma “prosa humaníssima” uma ambivalência que muitos reconheceram, por exemplo, nos libertinos de Seiscentos: a conciliação entre o inconformismo generalizado de um crítico persistente e indomável e a conformação com o próprio destino, em grande medida criado pelo próprio sujeito libertino ao experienciar a singularidade do seu rumo (*Idem, ibidem*: XI).

Num outro ensaio, Serafim Ferreira conclui que é nas cartas e nas entrevistas que pode encontrar-se o mais representativo reflexo do mergulho de Pacheco nas circunstâncias definidoras de uma intervenção plural de criador, crítico e editor, ajudando a consolidar a “posição crítica, literária e cultural” que reúne todos os livros num projeto coerente e intencionalmente delimitado (*Idem*, 1998: 71-72).

Não se distanciando muito deste ponto de vista, António Cândido Franco atentou no facto de ter sido com um texto epistolográfico que Pacheco iniciara a sua carreira de autor, com a *Carta Sincera a José Gomes Ferreira* (1958), para sintetizar a persistência dessa opção com a conciliação entre “uma aptidão manifesta, de foro íntimo” e “intenções críticas e poética que não estavam de nenhum modo obrigadas à epistolografia” (Franco, 2005: 12).

Assim, a epistolografia parece reunir duas vertentes fundamentais no quadro da nossa perspetiva da libertinagem, o desejo de autoconhecimento e a opção primordial pela autorrepresentação. A correspondência, como outras manifestações afins, desde logo a diarística e a entrevista, permitem explorar com uma amplitude considerável os vários eixos orientadores da obra de Luiz Pacheco, recorrendo a propósito do percurso vital e da sua repercussão em termos de criação literária, ao mesmo tempo que contribui para o desenvolvimento das linhas teóricas fundamentais organizadoras dessa vida e dessa obra.

Como procuraremos defender no segundo capítulo, o espaço ocupado pela metadiscursividade no projeto criador de Pacheco é fundamental, contaminando textos de índole tão diversa como: “Convivência e Polémica” (1959); textos híbridos que combinam a ficcionalidade, a exposição de aspetos da própria vida com propósitos de intervenção cultural e a teoria da condição abjeccionista e libertina, como “O Libertino Passeia por Braga” (escrito em 1961, publicado em 1970), “O que é o Neo-Abjeccionismo” (1963) ou “O Cachecol do Artista” (1964); “O Sade Aqui Entre Nós”, prefácio à primeira edição portuguesa de *A Filosofia na Alcova* (1966); várias cartas nas

quais procura esclarecer o sentido geral da sua visão do Abjeccionismo e da libertinagem, endereçadas a personalidades tão distintas como Cesariny ou Laureano Barros; as respostas ao inquérito elaborado por Francisco Ribeiro de Mello em final de 1974, ainda inédito; o grosso da sua produção diarística, direcionada para a composição de uma figura de autor e para a discussão dos seus enquadramentos fundamentais; ou as várias entrevistas que foi dando a partir de meados da década de 80 e nas quais é convidado a retomar e a contextualizar questões relacionadas com todos os outros âmbitos da sua obra.

O reconhecimento da importância de vias de comunicação alternativas, como a entrevista, permite a Luiz Pacheco apropriar-se de géneros com características definidas, mas que, no decurso da construção do seu mito pessoal, são transgredidas. Dado que Luiz Pacheco, como defenderemos, reconhece na libertinagem, acima de tudo, a mais adequada expressão da vida dada como espetáculo vital e como contraponto entre projetos divergentes, a manipulação dos vários géneros ao seu dispor permite-lhe produzir incessantes variações em torno de um conjunto de traços fundamentais, perspectivados dos mais diversos ângulos. Por isso mesmo, como defendeu Acácio Barradas ao salientar a especificidade dos volumes de recolha de entrevistas validados por Luiz Pacheco, o propósito fundamental passa pela projeção obsessiva do autor em todos os domínios em que participa. Nesse sentido, a especificidade dos volumes de recolha de entrevistas validados por Luiz Pacheco passa pelo propósito fundamental de transgressão dos procedimentos habituais de execução dessas práticas, conduzindo à projeção obsessiva do autor em todos os domínios em que participa (Barradas, 1996: 21-22).

É essa necessidade de reativar procedimentos literários pouco usuais, lidos em relação com o entendimento geral da libertinagem, que se encontra subjacente a um dos mais pensados projetos de Luiz Pacheco, *Pacheco versus Cesariny* (1974). O quase ineditismo de uma obra na qual se executa a simbiose entre o folhetim e a epistolografia, e o esforço intencional de através dela se exprimir a complexidade do contraponto entre duas vozes singulares, foram devidamente reconhecidas pela crítica. Na leitura de Fernando Cabral Martins, esta obra deve ser equacionada em função de vários patamares, apontando todos para um aspeto fundamental no discurso surrealista: a remissão dos objetivos revolucionários do indivíduo para o espaço da “dimensão existencial concreta”, tendo sempre em vista as potencialidades da exploração gradual do continente desconhecido que começa na própria identidade e encontra o seu sentido

no encontro com os múltiplos âmbitos convocados pela experiência pessoal da natureza humana. Nessa medida, a importância da correspondência encontra-se no facto de, sendo à partida uma atividade escrita, potencialmente com alcance literário, as cartas também produzirem efeitos diretos na experiência quotidiana dos que as compõem e recebem. São, assim, o núcleo de um espaço verbal no qual a vida e a criação artística mutuamente se contaminam e se transformam. Cabral Martins salienta, também, os contributos de *Pacheco versus Cesariny* para o desenvolvimento de um dos mais relevantes núcleos da metadiscursividade surrealista: a produção de antologias e, através delas, o impulso para a emergência de uma espécie de ficcionalidade resultante da manipulação empenhada de situações e documentos históricos, tornados “numa colecção de *ready mades* ou numa montagem de pastiches impecáveis, invisíveis” (Martins, 2000: 158-163). O carácter autobiográfico desse gesto permitiu a Rui Zink ver em *Pacheco versus Cesariny* o mais adequado exemplo de uma tese defendida a propósito de *Comunidade*: a escrita, em geral, e a escrita de Luiz Pacheco, de forma muito particular, é sempre uma demonstração de afetividade, que, à luz do que temos considerado ao discutir a libertinagem, corresponde à imposição de uma autenticidade pessoal no quadro dinâmico da arena cultural (Zink, 2005: 138).

Deve ainda mencionar-se a receção de Luiz Pacheco ao nível dos dicionários e das histórias da literatura, inaugurada a partir de finais da década de 90. Apesar de progressivamente começarem a introduzir o autor no contexto de crítica, de insubmissão existencial e de abjeção que nos parece o mais pertinente para a leitura da sua obra, os contributos dessas obras de referência focam-se, quanto a nós excessivamente, no impacto da conturbada experiência biográfica do autor, tendendo também a analisá-lo, salvo raras exceções, como um epígono pouco expressivo ou tardio dos universos com que dialoga.

A grande exceção será o contributo de Ana da Silva, que em 1996, no *Dicionário de Literatura Portuguesa* organizado por Álvaro Manuel Machado, introduziu sucintamente as duas linhas de leitura que nos parecem mais pertinentes e que, em grande medida, seguimos: a ligação entre a via abjeccionista e a recusa dos valores tradicionais e o entendimento de que a sua libertinagem é, acima de tudo, a expressão plural de “uma concepção existencialista da liberdade”, subjacente também à dificuldade de integração do autor nas categorias estéticas tradicionais (Silva, 1996: 358-359).

Quanto aos dois aspetos que referimos – a persistência da associação umbilical entre o percurso biográfico e a avaliação crítica da obra e a definição do diálogo do autor com as correntes a que está associado como epigonal –, acentuemos alguns exemplos.

No terceiro volume da *Biblos – Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Jorge Colaço dava conta daquele que constituiu, e ainda constitui em parte, uma das limitações à devida leitura da obra de Pacheco, o peso da “sombra” ou da “aura” da sua figura pública no modo como a produção literária foi recebida e avaliada. No entanto, também na sua leitura a diversa atividade literária de Pacheco se encontra indelevelmente enredada na irregularidade da biografia, sobretudo no que respeita a comportamentos e práticas contrárias ao padrão definido pela *doxa* (Jorge Colaço, 1999: 1338-1340).

O mesmo ocorre com Vergílio Alberto Vieira, na atualização do *Dicionário de Literatura* de Jacinto do Prado Coelho, que, em 2003, introduziu o autor numa obra cuja edição original, de 1978, seguia critérios pouco adequados à introdução de um autor cujo lugar no panorama literário era ainda muito recente. Vieira destaca como valências as múltiplas atribuições biográficas, assim como a sua propensão para uma popularidade baseada na polémica e na maledicência, apontando depois para a combinação entre a consciência crítica marcada por uma excessiva necessidade de confronto e uma obra ficcional na qual predomina a opção por modelos marginais ou contrários “à catalogação teórica reinante” (Vieira, 2003: 618-619).

Quanto ao segundo aspeto, a dependência de Pacheco relativamente a correntes e autores que editou ou de que se aproximou, deve destacar-se a abordagem da *História da Literatura Portuguesa* de Óscar Lopes e de António José Saraiva. Até à décima edição, Pacheco é assinalado como editor de alguns textos surrealistas importantes e como representante de uma denúncia agressiva dos costumes, aspeto que contudo se restringe à sua crítica literária e não às diversas facetas da sua obra, todas elas implicadas nesse diálogo crítico com os pilares da *doxa*. A partir da décima edição, a abordagem a Pacheco é deslocada do âmbito restrito do Surrealismo para a singularidade da sua interação com a libertinagem, desde logo através da edição de Sade, dando corpo a “uma manifestação portuguesa tardia, de irregular qualidade (...) do autor libertino” (Saraiva, 2010: 1057). Não existe, em nenhum momento, qualquer menção à interação entre esses dois domínios, essencial para a compreensão das



implicações do Abjeccionismo no modo como se processa a singularidade portuguesa da figura libertina trabalhada pelo autor.

No sétimo volume da *História da Literatura Portuguesa* dirigida por Óscar Lopes e por Maria de Fátima Marinho, por seu lado, a obra de Pacheco é reduzida a um repetitivo tratamento de assuntos de natureza autobiográfica, assinalando-se brevemente algumas marcas da influência surrealista na sua escrita (Marinho, 2002: 287), na linha do que Marinho havia feito na sua tese *O Surrealismo em Portugal*, na qual a abordagem ao autor, como de resto a outros aspectos do contexto surrealista-abjeccionista que se propôs estudar, é quanto a nós algo limitada. Nesta perspetiva, Pacheco é essencialmente um editor com importância, cujas narrativas “tocam sempre a mesma tecla” e que, salvo raras exceções, não têm “muito que ver com o surrealismo ou com o abjeccionismo” (Marinho, 1987: 276-277). Esta leitura, quanto a nós, é particularmente expressiva do défice de compreensão crítica relativamente a Pacheco, na medida em que reduz a sua ampla produção literária a exemplos muito parciais e comentados com pouca profundidade.

É face a este panorama que optamos por expor os contributos desenvolvidos nas últimas duas décadas, que, tendo em parte ultrapassado os lugares comuns entretanto fixados pela crítica, permitiram introduzir novos assuntos na abordagem à obra de Luiz Pacheco ou pelo menos renovar criticamente aspetos persistentes na sua receção. Salientemos apenas que o essencial das perspetivas desenvolvidas pelas principais obras de referência, instrumentos fundamentais da constituição do cânone literário português, ignoraram os aspetos que consideramos decisivos para a demarcação do autor no âmbito da literatura portuguesa: 1) a sua releitura do Abjeccionismo e dos seus pilares fundamentais, nomeadamente a apologia da individualidade em diálogo com as diversas tradições culturais e a centralidade conferida à crítica na conquista de uma gradual liberdade criadora; 2) a sua relação com a libertinagem entendida não como uma mera adaptação tardia de questões essencialmente estrangeiras adaptadas ao contexto português, mas como um contributo pertinente para a revisão crítica da condição libertina, expressa pelo autor de acordo com uma original conexão com o Abjeccionismo e com os contributos deste para a compreensão do ser humano como sujeito crítico em progressiva aquisição da sua autonomia criadora.

Nas últimas duas décadas, disseminando e dando novos contornos às vertentes fundamentais que acompanharam criticamente a publicação dos volumes fundamentais da bibliografia de Luiz Pacheco, assistiu-se a uma progressiva integração da iconografia

de Pacheco e das múltiplas vertentes da sua obra no imaginário cultural português, através da aquisição de alguns documentos importantes do seu espólio por parte da Biblioteca Nacional de Portugal (2009), a edição de *Um Homem Dividido Vale por Dois*, um importante catálogo celebratório da sua personalidade criadora e da importância da sua editora, a Contraponto (2009) e a gradual introdução do autor no âmbito dos estudos universitários.

Nesta que consideramos uma terceira etapa no percurso da hermenêutica da obra de Pacheco, parecem-nos merecer particular incidência três núcleos de investigação:

- 1) a leitura do espaço ocupado por Luiz Pacheco no contexto literário do seu tempo, sobretudo ao nível das relações entre a sua biografia e a construção da sua imagem de *autor maldito*;
- 2) a exploração da singularidade da sua obra literária, entendida em termos de uma visão global, deslocando-a dos excessos do enfoque nos acidentes da sua biografia;
- 3) finalmente, situando-se num patamar intermédio entre essas duas abordagens, uma pesquisa aprofundada das interações entre Luiz Pacheco e os territórios do Surrealismo e do Abjeccionismo.

Estes três eixos fundamentais encontram-se, quanto a nós, representados pelos contributos que consideramos mais relevantes no atual panorama investigativo em torno de Luiz Pacheco: os trabalhos de João Pedro George, Sofia Santos e António Cândido Franco.

João Pedro George começou por ocupar-se de alguns dos mais significativos acréscimos editoriais à obra de Pacheco no decurso do século XXI, como *Figuras, Figurantes e Figurões* (2004), *Diário Remendado (1971-1975)* (2005), *O Crocodilo que Voa: Entrevistas* (2008) e *O Grilo na Varanda – Luiz Pacheco para Laureano Barros* (2017). É também da sua autoria o primeiro estudo biográfico dedicado a Luiz Pacheco, base da sua tese de doutoramento, *Luiz Pacheco. Maldição e Consagração no Meio Literário Português* (2011), publicada em volume com o título *Putá que os Pariu! A Biografia de Luiz Pacheco* (2011). O essencial das perspetivas de George a respeito de Pacheco encontra-se nessas duas componentes do seu percurso: a centralidade conferida aos textos de índole memorialística e autobiográfica e a exploração do impacto da figura do escritor maldito no modo como se foi constituindo a identidade do autor, sobretudo no âmbito da instituição literária. Em síntese, George encontra na epistolografia e na

escrita diarística simultaneamente o mais reconhecível veio pelo qual se deu a edificação da mitologia autoral de Pacheco e o mais marcante esteio da sua obra literária: “a correspondência de Luiz Pacheco parece um único grande texto (...) considero as cartas e os diários a sua forma dramática mais conseguida, (...) persisto em crer que é aí, nesses textos escritos ao correr da pena, que está a arte maior de Luiz Pacheco” (George, 2017: 43-44).

Como deixaremos claro, sobretudo no subcapítulo final desta dissertação, acompanhamos em muitos aspetos esta interpretação, embora partilhando algumas das críticas ao modo como na sua biografia se insistiu no recurso a textos de índole ficcional como fonte para a reconstrução de momentos vividos. Acompanhamos, contudo, a pertinente visão da Obra de Pacheco como totalidade híbrida; e, sobretudo, a atenção conferida por George às implicações da escrita de Pacheco num esforço contínuo de exploração das condições de acesso do indivíduo ao seu próprio conhecimento. A nosso ver, esta continua a ser uma das mais estimulantes vias de estudo proporcionadas pela peculiar literatura produzida por Luiz Pacheco, mesmo que procuremos remetê-la sobretudo para o plano da metadiscursividade, mais do que para a reconstrução dos dados fundamentais de uma biografia intimamente implicada no discurso de Pacheco.

Quanto a Sofia Santos, a sua investigação em torno de Pacheco inaugurou-se com a dissertação de mestrado, *Luiz Pacheco: Um Projecto Moderno Crítico-Ficcional* (2009), a partir do qual a autora tem procurado privilegiar as relações estreitas entre as teses de Pacheco a respeito da crítica literária e o desenvolvimento das suas próprias obras. Nesse sentido, o seu estudo tem incidido na interpretação do projeto crítico e ficcional de Pacheco como suporte para uma verdadeira conceção ideológica da Literatura. À semelhança de João Pedro George, mas focando-se exclusivamente em questões de natureza literária, Sofia Santos procura ler e interpretar a obra de Pacheco como um Livro-Pacheco: “Considerar-se-á o ‘Texto’ de Pacheco e não ‘os textos’ de Pacheco (...) Deixou-nos na sua prosa, a razão desta dispersão e a possibilidade unificadora daquilo a que Barthes chamou Texto” (Santos, 2009: 88).

Noutros estudos relevantes, Sofia Santos procurou analisar também a pertinência das mais significativas teorias em torno da autoria literária para o estudo de Pacheco, estudando a complexa rede de relações entre o sujeito empírico, o autor idealizado para representar esse sujeito no contexto das suas obras e os sucessivos narradores e personagens em que esse sujeito se desdobra, propondo a leitura de Pacheco à luz do conceito foucaultiano de “função autor” e do modo como através desta Pacheco

procedeu a uma obsessiva interrogação da sua *persona* literária (Santos, 2014). O estudo de Sofia Santos procura explorar a totalidade da Obra de Pacheco, focando-se, com particular incidência, em recolhas menos lembradas, como *Textos Locais* (1967), primeiro livro especificamente idealizado pelo autor como construção de um esboço de biografia através da montagem de textos publicados autonomamente.

Retemos desta investigação o entendimento de que a obra de Luiz Pacheco deriva, sobretudo, dos desdobramentos de um universo de discurso, profundamente enraizado na literatura e composto por uma série de textos de diversos registos e propósitos suficientemente ricos para serem considerados em si mesmos e no que dão a ver de um projeto cujas fronteiras ainda estão por esclarecer devidamente, dado o muito que ainda se encontra inédito, em posse dos herdeiros e em espólios públicos e privados. Na nossa leitura, o Livro-Pacheco definido por Sofia Santos será proposto como uma privilegiada recolha de documentos nos quais a libertinagem é encarada como uma fértil simbiose entre teoria e prática, de acordo com um esforço de autoconhecimento e autorrepresentação; assim, a *persona* literária de Pacheco corresponde, a nosso ver, aos traços emblemáticos de uma visão do sujeito libertino que procuraremos descrever a partir das múltiplas linhagens convocadas pelo autor para a constituição do seu universo particular. Estamos cientes de que, como também deixou claro Maria Estela Guedes no prólogo a uma antologia destinada a divulgar a obra de Pacheco junto do público brasileiro, a libertinagem de Luiz Pacheco só conseguirá compreender-se devidamente no momento em que as suas problemáticas fundamentais deixarem de ser reduzidas aos “meandros das querelas pessoais e sexuais”, passando a ser estudadas em função da singularidade da sua escrita no quadro vasto da literatura, nomeadamente na que se desenvolveu ao abrigo da bandeira surrealista (Guedes, 2007: 11-12).

Quanto a António Cândido Franco, a sua perspetiva de Luiz Pacheco assenta tanto na sua visão particular acerca da natureza da criação biográfica como de um interesse persistente pelo contexto do Surrealismo português, em particular no que concerne aos momentos abjeccionista e neo-abjeccionista.

Os seus contributos começaram por ser publicados nas revistas *Ler* e *A Ideia. Revista de Estudos Libertários*, constituindo a segunda, por si dirigida, um eixo fundamental dos atuais estudos em torno do Surrealismo, do Abjeccionismo e de Luiz Pacheco. Um exemplo particularmente expressivo é o volume de 2016, que procurava reproduzir o conceito da revista *Abjecção*, pensada em meados da década de 60 pelos principais nomes associados ao Surrealismo-Abjeccionismo e nunca concretizada.

Nesse número quadruplo, além de uma vasta recolha de documentos inéditos, a recuperação do espírito da revista abjeccionista passa por uma diversidade temática que, entre outras coisas, aponta para a reflexão aprofundada acerca de autores libertinos, como Sade e Bocage, e para as diversas etapas do percurso do Surrealismo em Portugal, sendo Luiz Pacheco entendido como uma figura proeminente. Na secção de “Arquivo e Registo”, encontram-se várias notas importantes no âmbito do presente trabalho, de que destacamos o breve elenco das “Fontes Abjeccionistas de Luiz Pacheco”, contemplando os principais textos do Abjeccionismo português e a importância da figura do Único expressa por Max Stirner (Franco, 2016c: 387-388) e o texto “O Libertino de Luiz Pacheco”; no qual se discute o escasso panorama crítico dedicado a Sade e se procura descrever o sentido atribuído por Pacheco à figura do Libertino, seu alter-ego: “Libertino era para Luiz Pacheco homem livre. Reconduziu assim a palavra ao seu sentido original, do século XVII, tal como a viveram e adoptaram homens como Théophile de Viau ou Saint-Évremond” (*Idem*, 2016d: 399-400).

Compostos paralelamente à recolha documental necessária à biografia já ensaiada, e cujo resultado final ainda se encontra em preparação, os estudos publicados nesses periódicos apontam sobretudo para o esclarecimento dos contornos assumidos por algumas das interações literárias de Luiz Pacheco e, num outro sentido, para a especificidade da sua obra no quadro do Abjeccionismo. São os casos dos textos dedicados à controvérsia entre Pacheco e Cesariny (Franco, 2015) e ao aprofundamento dos dados já conhecidos da polémica concretizada em *O Sonâmbulo Chupista*, envolvendo Fernando Namora e Virgílio Ferreira (Franco, 2016b) e de textos essenciais na bibliografia sobre o grupo do Café Gelo e o Abjeccionismo, como “Manuel de Castro: os Versos de Gelo” (Franco, 2014) e “Da Circunstância e da Ética do Abjeccionismo” (Franco, 2016b). O segundo ensaio deverá ser entendido como uma das principais fontes da nossa própria abordagem, na medida em que, quanto a nós, e apesar de já existirem estudos relevantes em torno do Abjeccionismo, entre os quais a nossa dissertação de Mestrado (2016a), este constitui o mais abrangente trabalho publicado sobre o tema, sobretudo por ensaiar as distinções entre as várias fases da via abjeccionista.

O estudo do Surrealismo-Abjeccionismo e a dedicação particular a Luiz Pacheco marcaram os mais recentes livros de António Cândido Franco, com destaque para *Notas para a Compreensão do Surrealismo em Portugal* (Franco, 2013) e para *Luiz Pacheco Essencial* (Franco, 2017). No primeiro livro, destacamos os contributos fundamentais

para o estudo das relações entre o Surrealismo e o Abjeccionismo e o diálogo entre André Breton e Georges Bataille, assim como a interpretação do Abjeccionismo como uma corrente com diversas etapas, evidentes ao longo do percurso surrealista português, assunto continuado no já referido “Da Circunstância e da Ética do Abjeccionismo”.

Quanto a *Pacheco Essencial*, que corresponde a uma espécie de súpula das ideias do ensaísta, assinalamos, sobretudo, a rigorosa atenção aos momentos nos quais os textos do autor foram produzidos, assim como a discussão das ligações problemáticas entre Pacheco e o Surrealismo português, nomeadamente no que a Cesariny diz respeito. Embora com menos amplitude documental no confronto com o trabalho biográfico de João Pedro George, a apurada dedicação aos momentos de composição de cada obra e a sua inscrição nas etapas constitutivas da bibliografia de Pacheco parece-nos um imprescindível contributo para a compreensão do projeto do autor como um vasto organismo no qual as coerências e as metamorfoses desempenham um espaço igualmente representativo.

Antes de concluirmos este panorama da bibliografia dedicada a Luiz Pacheco que nos parece merecer maior destaque, salientaremos ainda alguns trabalhos pontuais, mas que constituem acrescentos complementares aos três sentidos de investigação que procurámos descrever.

Relacionando a vertente biográfica com os aspetos mais representativos da escrita de Pacheco, Almerinda Pereira tem publicado alguns textos na revista *A Ideia* nos quais se destacam, sobretudo, sínteses aprimoradas, conjugando alguns aspetos representativos dos pontos de vista de João Pedro George e de Sofia Santos. Merece especial menção o texto “Luiz Pacheco e a Vida num Biscate” (2013), no qual se desenvolve com um pouco mais de extensão o ponto de vista da autora, expresso sobretudo em pequenas notas de contextualização do conteúdo e da importância de textos como “O Que é o Neo-Abjeccionismo”. Nesse texto, a autora assume o desejo de conciliar a epidérmica “tatuagem literária” ao contexto do homem propriamente dito, sobretudo nos momentos em que exprime a sua experiência através da vitalidade da criação literária. Reconhecendo a complexidade de uma figura tão marcada tanto ao nível da faceta de *homo literarium* como da componente biográfica propriamente dita, Almerinda Pereira coloca-se na esteira da biografia de George, acabando, contudo, por evidenciar em que medida algumas das situações descritas nos seus textos correspondem à exposição de um ideal e não necessariamente de episódios vividos. No primeiro texto, sublinha-se sobretudo que é ao nível de um imaginário muito pessoal,

colando propositadamente uma forma de vida e a escrita que lhe corresponde, que se encontra, segundo Almerinda, a mais fecunda presença de ecos surrealistas na obra de Pacheco, verdadeiro conjunto de poemas-objetos com plasticidade reconhecível, como o icónico “Comunidade” (Pereira, 2013).

Aproximando-se da problematização da singularidade do projeto neo-abjeccionista de Luiz Pacheco, a tese de Luís Miguel da Cruz Pereira, *In Sexu Veritas: A Erótica Libertina de Luiz Pacheco*, deixa entrever algumas intuições que consideramos de grande alcance e que no essencial coincidem com os nossos próprios pontos de vista, apesar de o autor circunscrever exclusivamente a libertinagem de Pacheco à componente erótica. É de resto em termos de aprofundamento da análise ao sentido profundo da libertinagem, sobretudo no que respeita à problematização da condição humana e das suas interligações com o conhecimento, que a nossa dissertação se desenvolve, canalizando algumas perspetivas de Cruz Pereira para outros domínios. Plenamente consciente das limitações do panorama crítico desenvolvido em torno de Pacheco, nomeadamente da remissão da sua obra para “uma espécie de *no man’s land* literária”, esta breve mas acutilante dissertação atenta no facto de ser através da recuperação de vários universos literários e filosóficos que começa o processo conducente à concretização do universo distintivo de Pacheco.

A tese do autor que mais nos importa sublinhar, dada a sua novidade, é a ideia de que os textos mais representativos de Pacheco avultam “a plurifuncionalidade – estético-literária, político-ideológica, ético-moral, religiosa” e o impacto de uma proeminente “genealogia estético-literária” no espaço de uma gramática pessoal, construída à base “da síntese da tradição libertina com a estética surrealista-abjeccionista” (Pereira, 2015: 4). A esta ideia central, com a qual nos encontramos plenamente de acordo, a presente dissertação procurará acrescentar, sobretudo, uma mais aturada reflexão acerca da diversidade de sentidos que na libertinagem de Luiz Pacheco se foram reunindo, através da análise de textos nos quais é evidente a identificação do pensamento libertino com uma reflexão global das potencialidades do saber humano, tanto ao nível da autodescoberta progressiva como da interação entre vocabulários culturais diversos difundidos em sociedade. Assim, no nosso ponto de vista, a análise rigorosa das traves mestras da perceção de Pacheco a respeito do lugar ocupado pelos libertinos no contexto geral da história das ideias é tão importante como a perceção da polivalência de sentidos textos testemunhada pelos seus textos, neste caso equacionada, sobretudo, no que à problematização da transgressão erótica respeita. Por

outro lado, e partindo de uma mais ampla exposição dos entendimentos profundos acerca dos conceitos de “libertino” e de “Abjeccionismo”, desenvolvida respetivamente na primeira parte da dissertação e nos primeiros três subcapítulos da segunda, a nossa abordagem procurará evidenciar os ecos profundos de uma tradição libertina não circunscrita aos seus nomes mais recorrentes, interpretada por Pacheco à luz de uma continuidade histórica com veios profundos, dos quais o núcleo crítico da proposta abjeccionista é uma manifestação apropriada, dando a conhecer uma visão global sobre o ser humano e a proeminência da crítica no seio de uma experiência de edificação pessoal concretizada no decurso de uma vida percebida como jogo infinito.

Finalmente, dando amplo destaque ao domínio da interação entre Luiz Pacheco e algumas mais significativas personalidades do seu tempo, deve mencionar-se a dissertação de Maria Helena Sardinha, *Correspondência de Luiz Pacheco com Luís Amaro* (2018). A autora, como o título sublinha, dedicou-se essencialmente à recolha e tratamento da extensa epistolografia de Pacheco conservada no espólio de Luís Amaro, em posse da Biblioteca Nacional de Portugal, tendo procedido depois à sua rigorosa transcrição e anotação. Acentuando, quanto a nós adequadamente, a singularidade do recurso de Pacheco às valências literárias da epistolografia, Helena Sardinha sublinha a importância das cartas dirigidas a Luís Amaro, na medida em que no decurso desse extenso diálogo são mencionadas algumas das questões decisivas tanto no percurso biográfico de Pacheco como no âmbito restrito da literatura, no qual os dois interlocutores se conheceram e em função do qual se destacaram. Com efeito, como sublinhámos num trabalho de resenha dos aspetos essenciais destas missivas, este conjunto integra contributos importantes para a compreensão de Pacheco nas suas facetas de revisor, tradutor, editor e crítico literário, mas também no contexto preciso da criação literária e da teorização a respeito do Abjeccionismo e da libertinagem, afim da que comentaremos no decurso desta dissertação (cf. Sousa, 2015).



## 2.1 Coordenadas Surrealistas: Surrealismo, Abjeção, Abjeccionismo

No decurso dos três próximos subcapítulos, prosseguindo a reflexão sobre as repercussões da sensibilidade libertina no panorama específico do Surrealismo-Abjeccionismo, optaremos por percorrer o seguinte itinerário:

- 1) recuperando a leitura da *doxa* proposta por Roland Barthes, procuraremos conduzi-la no sentido de compreender em que medida a aventura surrealista se exprime como resposta possível ao jugo excessivo de uma mundividência que, conforme sugere Barthes, coincide, exacerbando-os, com os procedimentos tradicionais da mitologia;
- 2) atentaremos, depois, no contraste entre *liberdade* e *libertação* proposto por André Breton, na qual se encontra expresso o embate entre duas formas de o indivíduo se relacionar com a respetiva cultura, afins das que apresentámos na primeira parte da dissertação. Valorizando acima de tudo a experiência do instante, contrária aos pressupostos normativos do pensamento sistemático racionalista, a libertação surrealista corresponde a um estado de revolta relativamente aos modelos de liberdade propostos pelos vários macro-sujeitos, dados como fontes de uma massificação cultural que contempla o controlo das formas alternativas de o indivíduo gerir a sua existência, impedindo-o, portanto, de se exprimir em plena liberdade. A nossa análise assentará, sobretudo, em textos da década de 40, correspondentes a uma etapa da evolução intelectual de Breton que responde mais adequadamente aos assuntos em apreço, expandindo o escopo da emancipação existencial libertina e coincidindo em muitos aspetos com os pontos de vista dos outros autores que mencionaremos<sup>52</sup>;

---

<sup>52</sup> Como assinalámos no trabalho dedicado anteriormente ao Surrealismo, o facto de Breton ser encarado como fundador do Surrealismo e o principal expoente da sua edificação doutrinária confere-lhe o estatuto de fundador de discurso, a partir do qual as diferentes interpretações do movimento surrealista, mesmo que divergentes, passam a situar-se. De facto, a singularidade de Breton assemelha-se à que Foucault, ao defender na sua teorização da ideia de autor que certos indivíduos se singularizaram por serem não só os autores das suas obras mas o centro crítico em torno do qual avultam outras variações, coabita com a hipótese de ele poder não ser necessariamente o mais completo filósofo, teorizador ou analista das vias e possibilidades deixadas em aberto pelo Surrealismo. Algo que é ainda mais relevante se atentarmos no facto de que a abrangência da ambição surrealista já era, à partida, suficiente para que desde os primeiros momentos tivessem sido convocadas personalidades dos mais diversos domínios e contextos históricos, num gesto que, começando por se focar essencialmente no espaço intelectual do Ocidente, acabaria por convocar patrimónios culturais alheios no combate dirigido ao jugo racionalista (cf. Sousa (2017: 372-392).

- 3) passaremos, em seguida, a problematizar os casos de Georges Bataille<sup>53</sup> e Antonin Artaud, dois autores cuja interação com André Breton, apesar de enquadrada no âmbito da aventura surrealista, se caracteriza por divergências significativas, tendo em vista a discussão das implicações do tratamento da condição humana no Surrealismo. A partir destes dois autores, procuraremos refletir sobre categoria do “abjeto”, que assume nos respetivos discursos a face de uma heterodoxa recusa dos procedimentos específicos da sociedade vigente, sobretudo no que respeita à marginalização dos procedimentos alternativos;
- 4) retendo aspetos derivados tanto da proposta surrealista como das derivas focadas no debate acerca das condições de libertação individual num quadro de abjeção social, passaremos a expor o essencial do percurso do Abjeccionismo em Portugal, no sentido de o conduzirmos ao eixo em que nos interessa situá-lo neste momento: a apropriação dos seus tópicos fundamentais por parte de Luiz Pacheco.

---

<sup>53</sup> Como defende Roger Rothman, o percurso do movimento surrealista encontra-se diretamente relacionado com o impacto de Breton e Bataille, que, no seu entender, constituem os mais importantes definidores do discurso desenvolvido nas décadas subsequentes ao momento em que, nos anos 20, se deram a conhecer as revistas *La Révolution Surréaliste* e *Documents*, cujos projetos estiveram diretamente relacionados com Breton e Bataille, respetivamente. Rothman salienta que as obras de autores como Artaud, Michel Leiris, Roger Caillois, Jean Paulhan e, depois, Roland Barthes, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre outros, se tornam mais compreensíveis à luz do entendimento que cada um deles tinha de Breton e de Bataille e, sobretudo, da opção que tomam por um deles, colocando o *amour fou* bretoniano e o discurso em torno do informe e do abjeto de matriz batailliana como duas formulações que, sugere Rothman, corresponderiam a duas formas de lidar com a herança de Marx e de Hegel, por um lado, e com as duas noções de sublime expostas por Kant, por outro, evidenciando a necessidade de o Homem lidar com um contexto no qual a fraturante relação do pensamento moderno conduziu ao debate em torno de diferentes formas de lidar com o imanente, neste caso uma que aponta para a relação do indivíduo com um imaginário progressivamente distanciada da realidade e outra que implica um confronto com os domínios que, embora imanentes, apontam para manifestações extremas da experiência humana (Rothman, 2008).

### 2.1.1 Da Libertação Surrealista face à *Doxa*

#### *A libertação segundo André Breton*

Comecemos por recordar as considerações de Roland Barthes acerca da íntima conexão entre a *doxa* e a naturalização de uma fachada ideológica para dirigirmos a nossa reflexão para um contexto no qual o debate em torno dos mecanismos implicados nesse processo se tornou particularmente veemente: o momento em que as Vanguardas históricas, nomeadamente as que contribuíram para estruturar os fundamentos do movimento surrealista, se dedicaram a reagir ao paradigma burguês através da inscrição da denúncia no quadro da própria vivência quotidiana. Desse modo, a aventura surrealista converteu-se, nos seus momentos mais estimulantes, numa valorização dos fragmentos da existência individual, da qual decorre não apenas a recusa do *modus vivendi* filisteu, que começara a ser contestado com crescente veemência desde meados do século XIX, mas também um amplo assalto ao metadiscurso que lhe servia de suporte. Trata-se, nas palavras de Roland Barthes, de uma extensão do escopo, que deixa de estar direcionado exclusivamente para os modos de vida burgueses para interferir com o vasto panorama cultural que lhes dera origem: o ideal de Homem Eterno, produto dos movimentos de normalização que, desde o século XVII, procuraram consolidar uma única forma de descrever as relações do ser humano com o mundo natural e artificial<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> A condição libertina encontra-se, deste modo, em íntima relação com a “consumidora paixão negativa” assinalada por Matei Calinescu no que concerne à rutura oitocentista relativamente à mundividência de matriz burguesa e capitalista que impôs o progresso científico como padrão obrigatório. Recuperando a predisposição libertina para o reconhecimento das posturas divergentes enquanto expressões de superioridade intelectual, os espíritos emancipados que Calinescu associa à esfera artística prenunciadora das Vanguardas históricas assumem a sua excentricidade como elevação face à persistente escravatura cultural imposta pelas várias instituições (Calinescu, 1999: 49). A oposição que Octavio Paz estabeleceu entre *sociedade* e *poesia*, no livro *Los Hijos del Limo*, é também desta natureza, apontando para a importância da disputa que as faculdades recriadoras do pensamento individual mantêm com o racionalismo moderno, ao longo de uma continuidade crítica que remonta aos séculos XVI e XVII e que impõe uma tradição do heterogêneo, consciente da necessidade de se problematizarem continuamente os modelos instalados de acordo com a valorização da pluralidade de passados e possibilidades infinitas que a identidade individual pode assumir (Paz, 1990: 10-16). É também neste contexto que deve ser tido em conta o clima de esgotamento civilizacional que, a partir de meados do século XIX, conduziu a uma progressiva denúncia dos malefícios da supercivilização racionalista, expressa na opção por uma série de alternativas, do vitalismo telúrico ao convívio marginal com o ambiente nevrótico das urbes finiseculares e à procura de respostas em contextos excêntricos ao padrão cultural positivista e cientista do Ocidente (cf. Pereira, 1975, em particular 17-102; Rubim, 1993: 23-68; Viçoso, 1999: 21-68; Braga, 2014: 27-137).

O momento surrealista corresponde à emergência acentuada de uma revolta radical contra o movimento através do qual a *doxa* racionalista procurou apoderar-se da própria superfície do real, convertendo uma determinada visão do mundo na única forma de o conceber, ou, como define Barthes, a História – e, acrescentamos, uma certa concepção do devir histórico – em Natureza:

O estatuto da burguesia é particular, histórico: o homem que ela representa será universal, eterno; a classe burguesa edificou justamente o seu poder sobre progressos técnicos, científicos, sobre uma transformação sem limites da natureza: a ideologia burguesa restituirá uma natureza inalterável; os primeiros filósofos burgueses penetravam o mundo com significações, submetiam todas as coisas a uma racionalidade, decretando-as como destinadas ao homem: a ideologia burguesa será cientista ou intuitiva, constatará o facto ou receberá o valor, mas recusará a explicação: a ordem do mundo será suficiente ou inefável, não será nunca significante. Enfim, a ideia primeira de um mundo perfectível, móvel, produzirá a imagem invertida de uma humanidade imutável, definida por uma identidade infinitamente recomeçada (Barthes, 2007: 209).

Ora, é precisamente dessa redução dos sujeitos particulares a um imaginário uniforme, adequado aos interesses produtivos desse sentido focado no devir teleológico do puro perfeccionismo da figura mimetizada, que decorre a recusa generalizada do diverso.

O que está em causa é uma concepção de mitologia que não admite a abertura a tudo quanto, em cada momento, se encontra em estado de potência. É nesta medida que, como salienta Roland Barthes, as peculiaridades da vida devem ser absorvidas pelo discurso dominante, na medida em que correspondem a propostas impossíveis de enquadrar num panorama que visa a estabilidade e recusa as aporias, constringendo o acesso do indivíduo à íntima exploração de si próprio, de que deriva o aprofundamento da consciência questionador: “O mito priva o objecto de que fala de toda a História. Nele a história evapora-se (...). Vê-se bem o que esta figura faz desaparecer de embaraçante: ao mesmo tempo o determinismo e a liberdade” (*Idem, ibidem*: 217).

Trata-se de uma deriva no modo como a transcendência é compreendida, substituindo a criação do Homem por uma determinada entidade supra-humana pelo entendimento de que cada indivíduo era produto de um conjunto de leis irreversíveis, devendo manter-se permanentemente em conformidade com o sentido global de uma aparente conquista do Homem por si próprio, que, no essencial, consiste numa conquista de todos os homens por um discurso constituído *a priori* e que envolve todos os seus destinos. Ora, como observámos na primeira parte deste trabalho, a reflexão libertina sobre a condição humana é de signo diametralmente oposto.

O libertino reconhece como únicas constantes em todo o percurso da humanidade as leis da Natureza e as suas repercussões no labor criativo do ser humano, propondo-se investigá-las, sobretudo ao nível das suas implicações na constituição da singularidade, através das sucessivas metamorfoses experienciadas por todos os seres. O discurso da *doxa* procurara absorver as diferentes expressões da condição humana, dadas a conhecer pela expansão gradual que se iniciara no alvorecer da Modernidade, exigindo a tradução dos respetivos vocabulários para a gramática de referência ou, em casos extremos, o silenciamento das alternativas ao padrão comum.

A tradição libertina, cujas primeiras manifestações reconhecíveis se inscrevem precisamente num exercício de aprofundamento dos saberes no tocante ao ser humano e às suas vastas potencialidades, fixa-se, por um lado, no reconhecimento do valor criativo dos vários vocabulários e, por outro lado, na reivindicação de um espaço infinito de liberdade, segundo o qual o destino individual passa a coincidir diretamente com as exigências homeostáticas comuns a todos os seres e, ao mesmo tempo, implicadas na singularização de cada projeto vital. Incapaz de se rever no modelo que lhe é imposto, e reconhecendo nele apenas uma das infinitas narrativas produzidas pelo ser humano para mais aptamente se situar num mundo imprevisível e contingente, é em função do seu próprio mito pessoal que o libertino procura transgredir o discurso dominante, passando a dirigir-se a este e aos seus pressupostos para denunciar o exercício infinito de sabotagem por ele operado.

Dado que o mito construído pela *doxa* burguesa tem como principal propósito apropriar-se da totalidade das respostas possíveis aos desafios colocados pelas grandes questões da existência individual e coletiva, obscurecendo o próprio papel desempenhado pelos seus artifícios nos processos de escolha dessas respostas, a atividade dos que procuram sabotar esse sistema solipsista passa por duas ações:

- 1) por um lado, explorando os limites da elasticidade da mundividência vigente para absorver as divergências, procedendo a uma transgressão suficientemente ampla e contínua para que o cenário do palco social vá perdendo a suposta naturalidade opaca que a eterniza;
- 2) por outro lado, como sugere Roland Barthes, construindo um mito privado, à luz do qual a mitologia da *doxa* passa a ser um discurso segundo o qual pode passar a falar-se criticamente de um ponto tão distanciado dos seus princípios como estes se encontram da verdade inapreensível das verdadeiras leis da Natureza.

Esse mito particular, no que respeita à perspectiva libertina a que temos feito referência, procura a um tempo congregar a vitalidade da experiência e a transfiguração literária dos dados recebidos no decurso do devir pessoal. Permitindo a cada indivíduo afirmar a sua autonomia irreduzível, a mitologia libertina coincide num aspeto fundamental: a exemplaridade conquista-se através da crítica, numa permanente reatualização dos próprios pressupostos, que confere igual importância aos episódios isolados do percurso e à totalidade provisória a que vão dando lugar. Nessa medida, a conquista do indivíduo por si próprio deve processar-se tendo em conta a totalidade do que o confirma como ser vivo, contrariando a tendência da *doxa* para conduzir os vários projetos vitais a um único fundamento.

É neste sentido que nos interessa inscrever o entendimento do Surrealismo quanto à afirmação do sujeito como produto do dinamismo de um jogo existencial e, essencialmente, como fonte privilegiada de um inquérito aos limites do conhecimento humano que parte do confronto com a própria identidade para partir para a interação com a complexidade do real.

A filosofia surrealista, como deixa claro Ferdinand Alquié, está umbilicalmente relacionada com o desenvolvimento de uma nova perspectiva acerca do Homem e do estado de libertação que pode alcançar-se a partir do momento em que desenvolve da melhor forma as suas faculdades criadoras. Esta problemática é decisiva, por exemplo, no modo como se desenvolvem as fraturas entre a aventura surrealista e um dos seus mais proeminentes esteios, a dialética hegeliana, como veremos acerca do Abjeccionismo, no qual a fórmula surrealista bretoniana é questionada precisamente em função de algum excesso idealista herdado de Hegel.

Alquié apresenta como elemento particularmente distintivo o tipo de enfoque que o Surrealismo e a dialética hegeliana dedicam ao enquadramento do ser humano na ordem geral do cosmos. Enquanto a filosofia historicista de Hegel propõe uma nova teleologia absoluta, remetendo a totalidade do labor humano para um movimento coerente do devir histórico que tem como desfecho um gradual desenvolvimento civilizacional em direção à síntese aperfeiçoada de todas as realizações possíveis, o Surrealismo procura ocupar um patamar desprezado pela visão hegeliana: “Hegel préfère toujours l’histoire à l’individu, à l’évidence intuitive le langage discursif, à la certitude personnelle la vérité universalisée. Et c’est bien en lui, hélas, que se trouve la source première de ce mépris de l’homme que l’on déplore aujourd’hui chez tant de marxistes” (Alquié, 1955: 54).

O paradigma hegeliano, neste sentido, acarreta um duplo constrangimento, que partilha, de resto, com os vários macro-sujeitos que adquiriram um peso considerável no imaginário filosófico do Ocidente: por um lado, reduz o conhecimento aos aspetos diretamente implicados no avanço dessa certeza universal, relacionando a supremacia do modelo com a sua trans-temporalidade e com a coeva universalidade da direção do progresso a descobrir nas próprias concretizações de uma razão abstrata, tão abrangente como a do cogito cartesiano ou a do imperativo categórico kantiano; por outro lado, deixa de lado uma série de potencialidades essenciais à compreensão do fenómeno humano como uma totalidade, marginalizando as vertentes da experiência individual que colocam entraves à síntese aperfeiçoada que opera o mesmo movimento que todas as demais manifestações da ideologia: uma suspensão do tempo ou, pelo menos, a sua apropriação tendenciosa por parte de um dos vários pontos de vista possíveis, que nunca pode dar a conhecer a totalidade dos possíveis no tabuleiro.

A cosmovisão surrealista recusa todas as pesquisas que têm na sua base um ponto de vista totalizante, para se focarem nos elementos inapreensíveis: os dados imediatos e, com eles, a sabedoria de um indivíduo ciente do que em si habita o território da dúvida, do desejo e do imaginário, no qual é simultaneamente um mero fragmento perdido na multidão e um núcleo complexo preenchido por leituras e projeções mitificadas de si próprio, centro organizador de um universo privado.

O distanciamento do Surrealismo relativamente aos movimentos que se valem de uma noção homogénea da liberdade, impondo um espírito essencialmente dogmático através dela, valoriza uma outra compreensão da liberdade individual, heterogénea e destinada a produzir conhecimento a partir das reelaborações da ação individual conforme vai lidando com o espetáculo contingente da existência.

Através de uma agitação constante, expressa na totalidade dos seus gestos e concretizações composicionais, o sujeito surrealista, de acordo com o procedimento autopoietico a que fizemos referência na primeira parte, projeta a heterodoxia do seu pensamento no território de uma interação polémica com o discurso da *doxa*. Atentemos, neste sentido, na seguinte passagem de uma das obras de André Breton com ampla receção crítica por parte dos surrealistas portugueses, *Arcane 17* (1944):

Mise délibérément de côté son acception philosophique, qui n'a rien à faire ici, mais dont ses adversaires s'entendent à tirer parti pour l'obscurcir, la liberté se définit fort bien par opposition à toutes les formes de servitude et de contrainte. La seule faiblesse de cette définition est de représenter généralement la liberté comme un *état*, c'est-à-dire dans

l'immobilité, alors que toute l'expérience humaine démontre que cette immobilité entraîne sa ruine immédiate. Les aspirations de l'homme à la liberté doivent être maintenues en pouvoir de se recréer sans cesse ; c'est pourquoi elle doit être conçue non comme état mais comme *force vive* entraînant une progression continue. C'est d'ailleurs la seule manière dont elle puisse continuer à s'opposer à la contrainte et à la servitude, qui, elles, se recréent continuellement et de la manière la plus ingénieuse. (...)

La liberté, elle, échappe à toute contingence. La liberté, non seulement comme idéal mais comme créateur constant d'énergie, telle qu'elle a existé chez certains hommes et peut être donnée pour modèle à tous les hommes, doit exclure toute idée d'équilibre confortable et se concevoir comme *éréthisme* continu. (...) ils ont admis une commune mesure qui est le courage, le *vrai* courage, qui exige la *libre* acceptation du danger (Breton, 1971: 126).

Desta passagem, que citámos extensamente devido à exemplaridade das considerações desenvolvidas por Breton, importa-nos reter o seguinte:

- 1) a liberdade constitui, não uma noção abstrata ao serviço de um determinado paradigma, mas a expressão mais genuína da experiência humana, dirigida à natural expressão dos organismos vivos a que o ser humano, pela sua ação física e intelectual, dá novas configurações incessantemente. É através do exercício da liberdade que cada indivíduo edifica o seu percurso singular, identificando-a com o próprio rumo com que se vai afirmando. Assim, e remetendo para a expressão que Norberto Ferreira da Cunha utiliza para descrever a especificidade experimental do ensaísmo, em moldes semelhantes aos que defendemos na primeira parte desta reflexão, a liberdade revela-se ao nível de “um processo de libertação” contínua, que faz dela “não (...) um estado, mas uma função” (Cunha, 2012: 68). Deste modo, estamos perante um exercício de auto-conhecimento no qual a liberdade assume tantas formas como as exigidas pelas circunstâncias específicas de cada momento, conferindo ao sujeito as soluções adequadas para resistir às imposições heterónomas no decurso da sua aventura de descoberta vital;
- 2) em função desta perspetiva essencialmente individualista, dado o seu enfoque no sujeito individual e nas respostas que este vai dando às múltiplas contingências, percebe-se em que medida a liberdade pode adequar-se a um estado de revolta, sempre que as condições necessárias para a plena manifestação do indivíduo se encontrem condicionadas;
- 3) a dimensão autopoietica que uma tal noção de liberdade potencia atribui à liberdade os contornos próprios de uma vitalidade essencialmente lúdica e criadora. Os diferentes momentos experienciados adquirem, nesta visão, o estatuto de parcelas de uma totalidade desenvolvida através de um inquérito experimental



que não exclui nenhuma das facetas constitutivas do ser, procurando auscultar em continuidade cada um dos ângulos de observação implicados na identidade pessoal, cuja mudança incessante, por natureza, impede a estagnação do olhar crítico e com ela a cessação do movimento libertador. Esta definição diverge, em grande medida, do pendor totalizante idealizado por André Breton no Segundo Manifesto do Surrealismo (1929), no qual, em termos muito devedores da herança hegeliana, defende a possibilidade de se alcançar um Ponto Supremo no qual finalmente estabilizariam os contrapontos entre os vários domínios da percepção humana;

4) ao não se deixar constranger nem pelos programas ideológicos nem pelos desafios que a contingência lhe vai colocando, o indivíduo encontra-se numa posição privilegiada para lidar com as circunstâncias da sua situação específica no tempo e no espaço, interpretando-as, questionando-as e reelaborando-as em função do seu próprio mundo de significações e dos elementos que entretanto foi recolhendo para se configurar como animal pensante. Nesta medida, a divergência deve ser entendida, acima de tudo, como a forma mais exata de o indivíduo se posicionar face aos múltiplos saberes disponíveis em cada momento, construindo a partir deles, mas nunca em função de qualquer deles em particular, um novo vocabulário expressivo, síntese estratégica de uma visão do mundo e da correspondente expressão artística e comportamental.

O homem livre proposto pelo Surrealismo é sempre alguém que procura demarcar-se do seu contexto, assumindo as características próprias de um *sujeito computante*, na medida em que este exhibe as implicações do indivíduo no aprofundamento das suas potencialidades homeostáticas, sejam quais forem as suas componentes. Nesta medida, ao viver-se como enigma permanente, o sujeito em estado de libertação procura englobar na globalidade do seu mundo pessoal a totalidade das suas facetas.

É deste ponto, como veremos, que partirão os mais relevantes debates a propósito da abjeção, dado que, à luz desta perspectiva totalizante sobre os organismos vivos, os vestígios que compõem a passagem do sujeito pelo mundo constituem expressões válidas, não existindo qualquer necessidade para a discriminação de âmbitos aceitáveis e zonas abjetas ou repugnantes. A diversidade encontra-se diretamente relacionada com a fuga do indivíduo às grelhas rígidas da abstração teórica, oferecendo como alternativa uma visão panorâmica do Homem, centro congregador de uma plêiade de fragmentos

aparentemente desconexos, cujo sentido profundo só pode ser delineado pelo próprio indivíduo a cada nova redescritção que fizer das suas matérias primas pessoais.

A exigência bretoniana de uma resistência constante, capaz de impedir a sedimentação de consensos demasiado persistentes, obedece também a esta compreensão da liberdade. Veja-se, no tocante a este assunto, esta passagem dos “Prolegómenos a um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não” (1942):

Todas as ideias que triunfam vão a caminho da sua perdição. É absolutamente necessário convencer o homem de que, uma vez estabelecido o consentimento geral sobre um assunto, a resistência individual é a única chave da prisão. (...) Considerando o processo histórico em que está bem assente que a verdade só se mostra para rir à socapa, e nunca é apreendida, pronuncio-me pelo menos a favor daquela minoria constantemente renovável e que actua como uma alavanca: a minha maior ambição seria deixar-lhe o sentido teórico indefinidamente transmissível depois de mim (Breton, 2016: 343).

Nesta formulação, a empenhada resistência às verdades estabelecidas encontra-se em sintonia com uma apologia moderada dos pontos de vista das minorias que, precisamente por divergirem do padrão comum, podem trazer consigo contributos relevantes, necessários se o propósito for a renovação da cultura. Breton parece sugerir que o indivíduo é tanto mais livre quanto maior for o seu empenho na busca da sua verdade pessoal e do modo como esta permite aproximar o indivíduo do conhecimento possível quanto às circunstâncias fundamentais da vida. O movimento incessante que ergue, reelabora e substitui modelos culturais corresponde, de algum modo, ao momentâneo emergir de um acesso aos potenciais misteriosos da criação, percorrendo o imaginário particular de certos indivíduos para se concretizarem em teorias com impacto no real, mesmo que no prazo de validade limitado a que todas estão sujeitas.

O indivíduo deve corresponder abertamente a essa pulsão do conhecimento, adaptando-se à realidade fluída dos dados disponíveis e procurando acrescentar-lhes o seu próprio projeto edificador. Esta percepção do saber como ponto de partida para novos confrontos com a verdade encontra-se conectada com a recusa de uma universalidade última dos saberes, na medida em que esta conduziria a uma fixação, quer da inteligência – as faculdades próprias de cada ser humano –, quer da totalidade das soluções propostas – o conjunto das hipóteses resultantes do labor humano derivando da manifestação dos mais diversos entendimentos da liberdade e de como esta pode ser aplicada na constituição de novos universos individuais e coletivos.

O ser humano, mesmo o que se encontra dotado de capacidades excepcionais, é sempre uma criatura limitada, como Breton conclui, partindo de reservas já presentes no pensamento de Montaigne e dos *libertins érudits*:

Não há ombros humanos sobre os quais possamos fazer assentar a onisciência. Esta onisciência, de que se quis fazer um atributo de «Deus», já demasiadamente impuseram ao homem que a ela pretendesse, na medida em que ele se concebia «à sua imagem». É preciso acabar ao mesmo tempo com estas duas patranhas. Nada do que foi estabelecido ou decretado pelo homem pode ser considerado definitivo e inatingível, e ainda menos se pode tornar objecto de um culto se este ordena a desistência em favor de uma vontade anterior divinizada (*Idem, ibidem*: 345).

A liberdade depende, deste modo, do desenvolvimento de uma consciência singular das possibilidades do seu saber e, derivando dela, de uma revolta natural relativamente aos pontos de vista totalitários, que tendem a suspender precisamente o direito à autonomia e a disponibilidade para o questionamento. Esse poder que se deixa confundir com a tradição é mantido através de uma série de mitos limitados que, adquirindo gradual espessura ideológica, são remetidos para um plano supra-humano de que emanam as normas impostas a sujeitos históricos particulares.

A este ideal, Breton opõe o âmbito alternativo da Poesia. Ao poeta que se deixa libertar através da aceitação do acaso é atribuída a tarefa de se contrapor à arrogância do Homem que se projeta a si próprio como “o rei da criação”. O potencial infinito de que a especulação poética se serve no seu movimento contribui para duas vias específicas da agitação do espírito: por um lado, as perspectivas convencionais são sujeitas ao confronto com o que nelas coincide com as “lamentáveis facilidades”; por outro, o pensamento poético abre o indivíduo ao confronto com paisagens utópicas nas quais o Homem poderá desenvolver interpretações sucessivas do universo específico que lhe coube experienciar<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> O facto de Breton incluir Cyrano de Bergerac numa linhagem de espíritos votados à deambulação especulativa do espírito poético por si proposta é muito significativa neste contexto. Recorde-se que Cyrano, considerado um dos mais representativos autores do momento libertino de Seiscentos, dedicou grande parte da sua obra à construção de mundos alternativos nos quais aproveitava para debater as grandes questões filosóficas do seu tempo e para parodiar os dogmas instalados, sobretudo os relacionados com os domínios da religião e da supremacia do ser humano face aos demais seres vivos. Como afirma Torero-Ibab, a imaginação, que constitui um dos núcleos decisivos da mundividência surrealista, encontra-se, no pensamento libertino de Cyrano, ao serviço de uma exploração progressiva dos limites do real que é dada como forma de conhecimento tão relevante como o discurso científico tradicional: “Il prend au sérieux l’importance de l’imagination, et, loin de l’opposer à la raison, il en fait la modalité principale de la pensée. C’est pourquoi, lorsqu’il s’agit de connaître le monde, son exercice est non seulement légitime, mais essentiel. (...) Enfin, l’imagination se fait aussi faculté d’invention : Cyrano utilise la dimension prospective de l’imagination, pour mettre en œuvre de véritables expériences en pensée, qui jouent alors un rôle proprement dynamique dans l’élaboration de la connaissance. À travers les expériences en pensée, des théories sont concrètement envisagés, de nouvelles hypothèses sont élaborées et mises à l’épreuve” (Torero-Ibad, 2008: 150-152).

É este o sentido de uma das afirmações mais relevantes da “Advertência para a Reedição do Segundo Manifesto” (1946), na qual Breton situa, num outro momento, algumas das considerações mais polémicas desse documento, no qual, entre outras coisas, dirigira veementes invetivas a companheiros de aventura que se haviam afastado do grupo bretoniano:

Tratava-se e trata-se ainda da manutenção de uma plataforma suficientemente móvel para enfrentar os aspectos mutáveis do problema da vida e, ao mesmo tempo, suficientemente estável para atestar o *não-rompimento* de um certo número de compromissos mútuos – e públicos – assumidos nos nossos tempos de juventude (*Idem, ibidem*: 135).

Ao expor nestes termos as circunstâncias que permitem renovar os sentidos críticos estruturantes do Surrealismo desde os seus primeiros momentos, Breton situa o que poderia dever-se a uma querela interna própria de uma escola literária ou filosófica num âmbito muito mais amplo, o da perspetivação do ser humano quando colocado perante as grandes problemáticas da vida. O próprio movimento surrealista, espelhando as dinâmicas e as controvérsias fundamentais de um conjunto de indivíduos capazes de conciliar as suas aspirações pessoais e uma atividade coletiva abrangente, é aproximada à realidade dos organismos naturais, cujo corpo animado e móvel se encontra colocado perante circunstâncias incontrolláveis. As transformações que o Surrealismo sofreu, e os aprofundamentos a que foi sujeito, constituem um dado natural, que não se deixa condicionar pelos seus próprios resultados e que, dessa forma, exprime a liberdade absoluta que a noção de “movimento surrealista” sintetiza.

#### *Breton e a pulsão abjeccionista*

O Surrealismo passa a ser encarado de acordo com os termos a que fizemos menção ao contrastarmos as noções de sujeito cartesiano e *sujeito computante*. A autonomia crítica é introduzida como traço decisivo de um ser autopoietico evoluindo em relação complexa com o seu nicho cultural. A mobilidade de que dependem os fenómenos vivos, contrariando o dogmatismo totalitário que caracteriza os programas ideológicos e as correntes de pensamento que se deixam confinar aos seus pressupostos fundadores e encaram como heresias inultrapassáveis aquilo que Breton classifica também como “desvios”, “certa ambivalência de sentimentos” ou “mal-estar dos

tempos”, obriga à sobrevivência e afirmação dos aspetos essenciais que impedem a desagregação definitiva do organismo, interrompendo o circuito homeostático.

Assim, se, por um lado, o Surrealismo se dispõe a metamorfoses e a derivas nas suas preocupações e no modo como estas podem alterar-se em função de novos dados ou da (re) descoberta de vias e interesses inesperados, derivados de novas contingências ou de territórios inicialmente desconhecidos, por outro, deve manter zonas de coerência que atestam o “não-rompimento de um certo número de compromissos mútuos”, assumidos num momento originário do percurso.

À luz desta interpretação, algumas das afirmações desenvolvidas no *Segundo Manifesto* (1929) adquirem uma consistência que nos interessa reter. Desde logo a convicção de que no Surrealismo se conciliavam os “caminhos próprios de cada um dos que dele se reclamavam ou se reclamam”, de acordo com uma reação “intelectual e moral” a uma “*crise de consciência* da espécie mais geral e mais grave”.

Breton exprima, portanto, em 1929, a mesma convicção de que urgia colocar as faculdades específicas de cada indivíduo implicado na aventura surrealista ao serviço de um novo panorama de reflexão generalizada sobre o Homem, derivado de uma rutura civilizacional dispersando-se nas mais diversas direções. Num tempo que conduzira a um radicalismo insustentável a simplificação identitária de índole racionalista, conferindo ao ser humano “uma ideia indigente dos seus meios (...) numa medida válida ao universal constrangimento”, impunha-se a apologia de um risco com dimensões correspondentes, implicado, por exemplo, na afirmação de que “o mais simples dos actos surrealistas” consiste numa manifestação de violência face ao marasmo submisso das multidões. Esse gesto estabelece a fronteira crescente entre o dogma e a revolta:

É do próprio borbulhar repugnante destas representações vazias de sentido que nasce e se alimenta o desejo de passar além da insuficiente, da absurda distinção entre o belo e o feio, entre o verdadeiro e o falso, entre o bem e o mal. E como é do grau de resistência que esta ideia de eleição encontra que depende o voo mais ou menos seguro do espírito para um mundo enfim habitável, concebe-se que o surrealismo não tema arvorar em dogma a revolta absoluta, a total insubmissão, a sabotagem em regra, e ainda que nada tenha a esperar senão da violência (Breton, 2016: 146-147).

Experienciada como ultrapassagem contínua, aproximando-se da crítica sadecana às hipocrisias sociais ou da apologia nietzschiana de um plano experimental de inquérito situado para além da trivial distinção entre o bem e o mal, a postura marginal,

transgressiva e genuinamente libertina do indivíduo surrealista contesta as dicotomias estabelecidas pela mesmidade repressiva do paradigma dominante. Veja-se que as perspectivas da razão dominante são entendidas como um “borbulhar repugnante”, que preside por contágio à edificação das distinções que se aplicam ao pensamento categorial que estabelece as diferenças entre o normal e o inadequado, noção que, como veremos, terá impacto na constituição da categoria do abjeto.

A recusa que se exprime através dessa atitude de irredutível inconformismo, que passa também pelo reconhecimento dos procedimentos alheios e de um instinto que procura conferir à ação individual um inquietante horizonte de imprevisibilidade, passa também pelo reconhecimento de que todos os indivíduos se assemelham em termos da relação com a verdade. Nos “Prolegómenos a um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não”, Breton afirma:

Tenho decerto demasiado norte em mim para que possa ser alguma vez homem de plena adesão. (...) estou longe de conceder o mesmo crédito a essas construções abstractas a que chamam sistemas. (...) Seduzido, sim, posso sê-lo, mas nunca ao ponto de a mim mesmo dissimular o *ponto falível* daquilo que *um homem como eu* me dá como verdadeiro. Este ponto falível, embora não esteja necessariamente situado na linha que durante a sua vida me traça aquele que me ensina, surge-me sempre mais ou menos longe no prolongamento dessa linha através de outros homens. Quanto maior é o poder desse homem, mais ele está limitado pela inércia resultante da veneração que inspirará a uns e pela incansável actividade de outros, que utilizarão os meios mais retorcidos para o arruinarem (*Idem, ibidem*: 335).

A perspectiva bretoniana é, uma vez mais, dirigida a uma perspectiva mais abrangente, que passa por um entendimento complexo dos limites do ser humano, no qual são incluídos os próprios processos cognitivos do indivíduo que questiona. A impossibilidade de qualquer indivíduo conseguir obter uma verdade conforme à totalidade da categoria complexa de ser humano, por mais amplas e excepcionais que sejam as suas faculdades cognitivas, encontra-se diretamente relacionada com peculiaridades e limitações partilhadas com todos os seres humanos. Assim, mesmo os indivíduos particularmente marcantes no percurso histórico das ideias, acumulam a mesma impossibilidade de perceber o alcance dos projetos alheios e a mesma pulsão para impor aos demais as justificações que desenvolveu para conferir um sentido à sua experiência pessoal. A opção passa por uma interação dialogante do indivíduo com as diferentes hipóteses, de acordo com as necessidades de cada momento, reduzindo todas as evidências ao cadinho comum em que se desenvolvem as mais diversas expressões criativas:

Sem qualquer ecletismo, deve ser permitido recorrer ao instrumento de conhecimento que em cada caso parecer mais adequado. Basta, de resto, uma brusca convulsão deste globo, tal como a que conhecemos hoje, para que volte inevitavelmente a ser posta em causa, se não a necessidade, pelo menos a suficiência dos modos predominantes de conhecimento e de intervenção que solicitavam o homem no decurso do último período da história (*Idem, ibidem*: 341).

No essencial, a leitura que Breton propõe nos “Prolegómenos” antecipa o que será desenvolvido num livro fundamental da década de 40, *Arcane 17* (1944).

Em *Arcane 17*, Breton sugere como propósito para a criação poética a conjugação entre uma forma particular de viver a relação do indivíduo com o meio envolvente e uma reação ao dogmatismo vigente nas várias sociedades. É essa questão, por exemplo, que alimenta a sua crítica à adoração de ídolos culturais persistentes:

A chaque prêtre qui l'attend, chacune des statues est donnée pour l'unique et, sous l'assurance qu'il est seul à détenir la vérité et le secret, il doit promettre sous serment de ne pas révéler quelle relique entre en elle. La foule s'assemble dans les temples, autour des statues rivales (Breton, 1971: 109).

Por contraste, o entendimento surrealista, que faz do ser humano um eterno criador de mitos, a partir da experiência pessoal de cada um e do modo como se vai exprimindo nos respetivos vocabulários, tem na valorização da diversidade um dos seus traços mais perduráveis. É nessa medida que o pensamento surrealista procura, por exemplo, recuperar os aspetos fundamentais de uma série de crenças antigas, silenciadas pelo domínio da mitologia cristã, mas que revelam a plenitude lúdica do Homem na sua genuína complexidade. É em função dessa leitura da importância das diversas parcelas constitutivas do conhecimento humano que Breton se posiciona relativamente às correntes esotéricas, à semelhança do que fará António Maria Lisboa com a valorização da síntese, que nele, resultará no conceito de Metaciência. Veja-se o ponto de vista de Breton:

L'ésotérisme, toutes réserves faites sur son principe même, offre au moins l'immense intérêt de maintenir à l'état dynamique le système de comparaison, de champ illimité, dont dispose l'homme, qui lui livre les rapports susceptibles de relier les objets en apparence les plus éloignés et lui découvre partiellement la mécanique du symbolisme universel” (*Idem, ibidem*: 111).

De modo a sintetizarmos os principais aspetos da nossa reflexão em torno de André Breton, e antes de introduzirmos na reflexão as perspectivas de Bataille e de Artaud acerca da experiência abjeta proporcionada pelo contexto opressivo que lhes foi dado viver, importa-nos sublinhar em que medida a mundividência proposta por Breton contempla, também, a presença da abjeção, associada ao paradigma intelectual vigente.

O contraponto, em Breton, situa-se ao nível da crítica à submissão coletiva a uma série de valores que, na sua estreiteza, produziram uma realidade indiferente às preocupações e interesses próprios de cada indivíduo, deslocadas para o âmbito da anormalidade. Em Breton, a pulsão abjeccionista emerge a partir do momento em que alguns indivíduos despertam para uma consciência generalizada do quão diminuído o ser humano vai ficando em face do silenciamento sistemático em nome do qual as mais expressivas vertentes da condição humana foram anatemizadas.

Os indivíduos heterodoxos, por outro lado, reconhecem o valor dos aspetos relegados para segundo plano, identificando-os com formas mais aptas de compreensão do vasto abismo identitário do Homem, na sua dupla condição de criador e criatura de um mundo pleno de artifícios culturais, os quais constituem a cobertura ficcional por excelência de acordo com a qual as diferentes civilizações procuraram corresponder, a seu modo, à inquietante presença dos limites e das contingências.

A aventura dos espíritos singulares que se dedicam a explorar as zonas movediças deixadas à margem corresponde sempre a um contacto com os redutos próprios do abjeto, revalorizados como parcelas igualmente importantes do puzzle dinâmico no qual a diversidade humana adquire a sua plenitude, podendo e devendo ser, se devidamente valorizadas, parcelas importantes de uma cultura dinâmica e fértil. Deste modo, o plano da abjeção é o da ambivalência e o da ambiguidade, direccionado, também, para uma compreensão específica da liberdade intelectual e comportamental. A totalidade das valências de um indivíduo que se reconhece em pleno estado de libertação está, deste modo, ao serviço de uma incessante descoberta, segundo a qual o predomínio da autonomia crítica e do livre exame rompem abertamente com a *doxa*.

Uma genuína assimilação da liberdade a um programa transformador do momento presente não deve constituir o ponto de partida para um novo sistema dominante, mas, pelo contrário, uma persistente dedicação às conquistas do espírito concretizadas por sujeitos excepcionais, entre os quais se encontram os precursores reconhecidos pelo Surrealismo: Paracelso, Heraclito, Pascal, Sade, Charles Fourier, Nietzsche, Strindberg, Rimbaud, Lautréamont, Freud, entre outros representantes de uma linhagem que, no seu



multifacetado raio de ação, procurou subverter a totalidade dos poderes instituídos, resumidos por Breton numa divisa de sabor anarquista dirigida aos planos horizontal e vertical: “NI DIEU, NI MAÎTRE”<sup>56</sup>.

A única expressão genuína da liberdade encontra-se, deste modo, num percurso que compreende num mesmo gesto todas as manifestações vitais do indivíduo. Só desse modo o sujeito autónomo pode sentir-se devidamente liberto do mais ignóbil dos jugos, o do “ar abjecto” que servirá de mote a António Maria Lisboa, a Pedro Oom e a todos os abjeccionistas:

Délivrer l'air de ces nuées abjectes de sauterelles, affranchir le droit le plus élémentaire à la vie des extrêmes limitations que lui impose une ingérence manifestement parasite, assainir les lieux exposés à la contamination par la suppression de tous ceux qui ont trouvé des accommodements avec le talon sur la nuque, rien ne peut se concevoir, encore une fois, de plus nécessaire, et pourtant cela ne constitue pas encore un pas décisif vers un monde pour toujours à l'abri de ce qui vient de l'infester (*Idem, ibidem*: 120-121).

---

<sup>56</sup> Esta formulação deixa clara a crítica de Breton ao modelo tradicional de ensino, visto como um instrumento promotor de paradigmas estagnados que contribuem, por si, para a propagação de um estado de abjeção que começa desde muito cedo, deformando as potencialidades das crianças para desenvolverem uma independência crítica satisfatória. A tradição é tida por Breton como um veículo essencialmente negativo de padrões com validade discutível: “L'éducation actuelle est entièrement défectueuse dans la mesure où, se disant positive, elle commence par abuser la confiance de l'enfant en lui donnant pour la vérité ce qui n'est ou qu'une apparence provisoire, ou qu'une hypothèse, quand ce n'est pas une contre-vérité manifeste; dans la mesure aussi où elle empêche l'enfant de se former en temps voulu une opinion par lui-même en lui imprimant à l'avance certains plis qui rendent sa liberté de jugement illusoire. Les faits mêmes qu'on lui présente comme vécus, dont on entreprend de meubler sa mémoire, qu'on donne en pâture à sa jeune exaltation, sont amplifiés, ou réduits, voire mêlés de fictions, à tout le moins offerts de façon tendancieuse pour les besoins d'une cause dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas celle de l'homme, mais bien celle d'une certaine caste d'individus” (Breton, 1971: 49).

## 2.1.2 Da Abjeção em Bataille e em Artaud

Antes de prosseguirmos, importa-nos introduzir na reflexão algumas considerações a respeito do abjeto, estabelecendo interações entre os pontos de vista de Artaud e de Bataille e os aspetos essenciais da sensibilidade libertina que escolhemos como ponto de partida. As funções do abjeto, no ponto de vista que adotaremos, apontam para o embate entre a codificação do humano pela norma racionalista e os diferentes domínios da realidade que escapam a esse padrão alheio à espessura do existencial.

Deste confronto, resultam dois entendimentos da abjeção, conforme a perspectiva parta da *doxa* – abjeto será tudo quanto coloque no centro a ipseidade – ou do olhar dos que por ela vão sendo marginalizados – abjeto será tudo quanto respeite a práticas derivadas da submissão do indivíduo a ações consideradas desumanas por reduzirem as possibilidades de manifestação livremente ou por oprimirem os que divergem<sup>57</sup>.

A abjeção, por isso mesmo, pode ser considerada, como sugere António Cândido Franco, uma categoria desenvolvida diretamente a partir do confronto social, identificando-se com uma certa “inaptidão social do poeta”, resultante da sua incapacidade de o indivíduo conseguir corresponder adequadamente às exigências que lhe são impostas pela comunidade. Dada a perspectiva que estes autores atribuem à singularidade do poético, a identidade abjeccionista surge das barreiras colocadas pela sociedade à aventura poética correspondente à livre exploração do indivíduo a partir dos seus próprios valores, usufruindo livremente da singularidade seu corpo e da expansão do seu intelecto.

---

<sup>57</sup> Sem procurarmos ser exaustivos, vejamos o essencial do sentido etimológico do termo. Conforme indicado no *Dicionário Etimológico* de José Pedro Machado, esclarece-se que abjeto provém do adjetivo latino “*abjectus*”, ligado aos sentidos de banalidade, baixeza, humildade, desânimo ou ausência de coragem, de acordo com os sentidos para que apontava o verbo transitivo “*abjicio*”: lançar ou atirar para longe de si ou abandonar alguma coisa ou deixar-se cair por terra, abater, deprimir (moralmente), desfazer-se de alguma coisa ou enjeitar. Estavam desde logo em botão os dois nexos que nos interessa reter: a remissão para domínios socialmente pouco valorizados ou carentes de elevação e o impulso para excluir, marginalizar ou denegrir alguma coisa. No *Dicionário Analógico* de Francisco dos Santos Azevedo, sobressai, por um lado, a baixa consideração dos elementos abjetos (mesquinhez, vulgaridade, venialidade, banalidade, miséria e, no essencial, um carácter acessório, burlesco e mesmo merecedor de compaixão) e, por outro, a estreita ligação ao mal (virulência, crueldade, malignidade, aversão, perversidade, torpeza e perdição) e ao patológico ou excrementício. Finalmente, e no que respeita ao domínio das virtudes, o indivíduo abjeto é visto como imoral ou mesmo amoral e a ser inscrito nos mesmos domínios das figuras do libertino e do maldito: “sem princípios, sem lei, sem Deus, sem religião, dissoluto, safado, libertino, malversado = que vive com pouca morigeração, profligado, devasso, degenerado, descarado, despudorado, depravado, infame (...); desbocado, impudente, indigno, malvisto, pecável, pouco morigerado, amaldiçoado, desprezível, vil, celerado, baixo, ignóbil, imundo, facínora, malvado, vilanaz, flagicioso, maldito” (Azevedo, 2010: 464).

Tipicamente associado ao rebaixamento, o abjeto, como salienta Julia Kristeva, pode encontrar-se associado a uma ambivalente elevação, relacionada com tudo quanto se destaca, perturbando a homogeneidade das identidades, sistemas e ordens vigentes, assinalando as fronteiras a partir das quais se torna impossível a permanência estável dos padrões estabelecidos (Kristeva, 1983: 12). Assim, e dado que a ordem promove os seus contra-mitos, a abjeção enquadra todos aqueles que se exprimem pela incapacidade de integrar adequadamente as regras do jogo comum. O abjeto existe num contínuo espaço de separação e de recusa, não apontando para qualquer projeto ou programa específico, mas para uma percepção de desagrado face ao que convém tanto quanto possível ocultar.

O sentido do abjeto, como salientam Winfried Menninghaus e Rina Arya, encontra-se em permanente metamorfose, de acordo com o ritmo implicado na evolução das normas e noções de moralidade, responsáveis pela determinação do momento a partir do qual os comportamentos passam a ser tidos como desvios. O espaço da abjeção assinala, assim, as limitações do metadiscurso que serve a imposição da norma, já que as diferentes regulamentações se aplicam e dissolvem de acordo com os interesses de cada momento histórico.<sup>58</sup>

No discurso de Bataille, essa atenção do ser humano às suas mais íntimas necessidades encontra-se expressa através da noção de *parte maldita*, na qual se encontram concentrados os mais determinantes aspetos da individualidade experiencial, desprovidos de um nexos coletivo e absolutamente espontâneos, como a necessidade de chorar, o despontar de uma gargalhada, o contacto desassombrado com os objetos votados ao sagrado, a experiência improdutiva da sexualidade, as várias formas de criação artística e de puro exercício especulativo e mesmo vivências radicais como as relacionadas com o crime e a crueldade, exemplos de um ser humano liberto de amarras.

Bataille cunhou a noção de *parte maldita* tendo em vista uma teoria da evolução complexa do ser humano, relacionando-a com a permanente oposição entre dois procedimentos:

---

<sup>58</sup> Na sua análise, Menninghaus conclui que, em diferentes momentos, domínios tão distintos como a identidade feminina, a homossexualidade, as minorias étnicas, os portadores de patologias como a lepra ou a sida ou criações artísticas consideradas inaceitáveis tendem a ser encarados, simultaneamente, com repulsa e com interesse provocativo por parte dos que desejam afrontar deliberadamente a legitimidade discriminatória da ideologia oficial (Menninghaus, 2012: 366). É neste sentido que Rina Arya defende que, devido aos paradigmas culturalmente transmitidos desde muito cedo, a definição das abjeções sociais atua ao nível das representações sociais e individuais, correspondendo ao que recusamos ou negamos mecanicamente (Arya, 2014: X).

- 1) por um lado, o ser humano procurou desenvolver, ao longo dos tempos, formas mecânicas de adequar a vida comunitária à aguda percepção de um hiato entre o Homem e os demais seres vivos, definidos pela incapacidade selvagem de edificar sociedades organizadas. Desse isolamento resultou, nos seus vários avatares, a projeção de estruturas concetuais direcionadas ao cumprimento dos interesses produtivos da ordem vigente. Dessa concentração exclusiva nas atividades humanas voltadas para a comunidade, em detrimento do puro gozo das faculdades pessoais, resultou uma generalizada repressão das atividades divergentes, vistas como anomalias pela tradição e reprimidas pelas instituições ao serviço do Poder.
- 2) por outro lado, e dada a impossibilidade de conter as diferentes camadas da sua natureza complexa, Bataille propõe que o ser humano foi mantendo sempre, à margem desse gesto regulatório, uma consciência latente do papel desempenhado pelas áreas da experiência consideradas interditas. Desse modo, através de manifestações como as relacionadas com os domínios da criação artística e da sexualidade, o ser humano canalizou a sua necessidade de transgressão, exaltando as suas facetas originárias. É nesse plano que Bataille localiza tudo quanto a sociedade tende a ver como abjeto, de modo a preservar os seus próprios valores estagnados, esses sim merecedores de abjeção.

Assim, deve acentuar-se, desde já, que o sujeito abjeccionista proposto por Bataille, coincidindo com a leitura bretoniana, constitui um contraponto à persistência da homogeneização social. A diferença e a excecionalidade tendem a conjugar-se na sua perspectiva relativamente ao território vasto dos domínios interditos, cujas fronteiras se encontram em constante expansão. Com efeito, a força que impele o indivíduo a relacionar-se autonomamente com o mundo em movimento é sintetizada por Bataille de acordo com duas dinâmicas, a do desvario e a da consciência, que conduzem a uma configuração criativa da própria identidade:

Temos de dar um lugar a esta necessidade essencial. Só através dos meandros do tempo podemos ser, podemos viver humanamente: só o conjunto do tempo compõe e completa a vida humana. (...) O sentido de um determinado momento poderá surgir numa só vez? Inútil insistir: só a sucessão dos momentos se ilumina. Um momento só tem sentido em relação ao conjunto dos momentos. Em cada uma das vezes não passamos de fragmentos desprovidos de sentido, se os não relacionarmos com outros fragmentos. Como seria possível remeter-nos ao conjunto já acabado? Se não, como chegar ao

conjunto acabado? De momento, tudo quanto posso fazer é acrescentar uma visão nova e, se for possível, uma visão final a todas as que propus (Bataille, 2015: 118)<sup>59</sup>.

Lembrando a noção rortyana de vocabulário corporizado em contínua gestação, esta leitura de Bataille aponta para um processo que implica uma relação aberta tanto com os momentos isolados, fragmentos de uma totalidade experiencial, como com as sucessivas releituras que partem desses dados para os reatualizarem e combinarem de formas inovadoras. O sujeito batailliano, voltado para uma contemplação distanciada relativamente às várias ficções impostas pela sociedade, encontra-se sintetizado numa fórmula que apresenta inequívocas afinidades, tanto com a crítica bretoniana ao arminado pelas limitações parasitárias da plenitude humana, como com a questão fundamental do abjeccionismo, como veremos: “Que peut faire en ce monde un homme lucide? Pourtant en lui une exigence sans égard” (*Idem*, 1970: 61).

Em Bataille, essa exigência exprime-se através dos gestos gémeos de “colocar em questão” e de “colocar e colocar-se em jogo”, esteios fundamentais da condição intelectual libertina conforme a definimos na primeira parte desta dissertação. Estamos perante um complexo desafio aos fundamentos tradicionais do saber, substituídas por uma nova compreensão do mundo que transforma a aventura lúdica em fonte primordial de sabedoria e faz do contingente a via de acesso à plenitude imanente da vida, da qual despontam as hipóteses de criação poética:

Entre *contestation*, *mise en question*, *mise en jeu* des valeurs, je ne puis admettre de différence. Le doute détruit successivement les valeurs dont l’essence est d’être immuable (Dieu, le bien). (...) La *mise en question* substitue aux valeurs immuables une valeur mobile de la mise en jeu. Rien dans la mise en jeu ne s’oppose à la chance (*Idem, ibidem*: 145).

Como Bataille defende na recolha de ensaios *A Literatura e o Mal* (1967)<sup>60</sup>, é na literatura que a visão heterodoxa adquire a sua plena expressão. Por um lado, a literatura

---

<sup>59</sup> Embora não seja nesse sentido que procuraremos aprofundar esta questão, devem salientar-se as considerações de Andreas Papanikolaou quanto às especificidades da obra de Bataille, também ela marcada por esta noção de um projeto sempre incompleto e marcado pela necessidade de uma busca incessante pelo aperfeiçoamento e a mobilidade através de formas de recorrer à linguagem que transgridem o tom perentório a que conduzem os modos exclusivos de enunciação do discurso: “Texts incomplets, à suivre, travaillés par les blancs, hétérogènes, textes qui se recourent, qui émergent d’un processus de reprises, de répétitions incessantes, qui se forment à partir de la redistribution de séquences identiques (...). Faisant de sa force et de sa cohésion, la dynamique interne de cette œuvre dispersée se conjugue à l’élaboration d’une pensée distincte, sinon unique en raison de son indépendance de toute clôture idéologique et de toute rigueur normative” (Papanikolaou, 2009: 10).

integra o conjunto das manifestações da *parte maldita*, afirmando-se como palco exemplar da expressão livre, lúdica e especulativa. Por outro lado, é no decurso da recriação literária que a totalidade das facetas da experiência transgressiva são livremente debatidas e exploradas, encontrando um espaço privilegiado na configuração de um novo vocabulário que transgride os usos quotidianos a que as palavras se encontram sujeitas. Assim, e à semelhança dos exemplos de Sade ou de Kafka, o indivíduo encontra no universo específico da literatura um espaço de exílio no qual pode exprimir a sua revolta relativamente ao sistema abjeto que o condenou, ao mesmo tempo que explora as potencialidades de um imaginário desprovido de limites, convocado para uma dissolução das abstrações culturais vigentes com impacto na evolução cultural.

O ponto de vista de matriz libertina segundo o qual as diversas gramáticas que servem para enformar culturas, convenções e mitologias religiosas correspondem a variações de uma mesma necessidade humana encontram, assim, a sua correspondência no espaço conferido à criação poética, em particular quando desconectada de imperativos terminantes: “Esta identidade entre o homem e a poesia não tem apenas o poder de opor a moral e a religião, e de fazer da religião obra do homem (e não de Deus, não da transcendência da razão), ela devolve à poesia o mundo onde nos movemos” (*Idem, ibidem*: 80).

O facto de Breton, numa entrevista da mesma época, ter identificado o mesmo escopo para a vivência poética libertadora do Surrealismo coloca-nos perante uma disposição intelectual comum, que faz da Poesia o suporte fundamental de toda a realidade humana, história complexa resultante de uma série de narrativas exploratórias: “O seu papel é ir sempre mais avante, explorar em todos os sentidos o campo das possibilidades, manifestar-se (...) como potência *emancipadora* e *anunciadora*”. Saliente-se esta dupla ambição, que, libertando o ser humano do que o constrange no momento presente, sobretudo em virtude de correntes historicamente persistentes, permite-lhe ao mesmo tempo conectar-se com outras vertentes do Homem, mantendo aquilo que Breton designa como “fundo primitivo do ser humano – angústia, esperança, energia criadora –, único reservatório inesgotável de recursos” (Breton, 1994: 235).

---

<sup>60</sup> Esta recolha de ensaios de Bataille compreende o seguinte conjunto de autores, aos quais faremos referência no decurso da exposição que se segue: Emily Brontë, Charles Baudelaire, Jules Michelet, William Blake, Sade, Marcel Proust, Franz Kafka e Jean Genet.

É em face desta percepção que o rumo individual, matéria prima fundamental do criador, é entendido também como obra literária em potência, na qual o indivíduo vai transcendendo a efemeridade das suas circunstâncias naturais e, desse modo, se posiciona no sentido da projeção futura do seu mito pessoal. Perante o espetáculo da própria vida, o criador concebe a sua singularidade como experiência irrepetível e, por isso mesmo, joga-se plenamente na aventura implicada na afirmação de uma exemplaridade progressivamente mais libertada das servidões coletivas.

Ao fazê-lo, o autor encontra um auditório particular: “Fazer obra literária é virar as costas à servidão, bem como a toda a diminuição concebível, é falar a linguagem soberana que, vindo da parte soberana do homem, se dirige à humanidade soberana” (*Idem, ibidem*: 190). Se considerarmos que a rutura relativamente à servidão coletiva consiste na evolução individual no sentido da composição literária, a humanidade soberana consiste, simultaneamente, no conjunto de sujeitos emancipados e nas vozes potencialmente envolvidas no diálogo vocabular propiciado pela literatura. É a partir da literatura que se desenvolve aquilo que Bataille designa como *comunicação forte*, acessível apenas aos indivíduos que assumem a plena evidência de si enquanto singularidade, transmitindo criativamente a sua leitura particular do fenómeno humano. Esse diálogo de disponibilidades insubmissas constitui uma via alternativa à comunidade tradicional, situada ao nível de interesses exclusivamente produtivos. É a comunidade heterodoxa votada à *parte maldita*, que alcança no universo da literatura a sua mais plena configuração.

Da situação delicada que esses indivíduos excepcionais passam a ter nas respetivas comunidades deriva o entendimento batailliano da abjeção, na qual predomina a desvalorização de atitudes e comportamentos negativamente considerados pela norma social, dada a sua inoperância no que concerne à valorização de um ideal de progresso técnico ininterrupto. O universo alienante e homogéneo das ideologias que reduzem o ser humano aos seus aspetos instrumentais incentiva o desprezo generalizado pelas afirmações distintivas, na medida em que ameaçam colocar em causa a normalização higienizadora. O excessivo, o lúdico, o pulsional e o criativo são os âmbitos privilegiados de uma expressão englobante do Homem, na qual se percebe mais claramente a pertença ao plano global da natureza, com todas as suas contingências animais e, nessa medida, ainda não domesticadas pela civilização racionalista. Trata-se, como esclarece António Cândido Franco, de um recurso à totalidade orgânica do sujeito humano que, passando pela recusa de constrangimentos morais, culmina no ataque ao

Eu social, substituído por uma atenção gradual aos potenciais de um sujeito plenamente disponível para a experiência e, com ela, para a descoberta de uma forma de “pureza inominável” nos domínios tipicamente domesticados pelo percurso civilizacional (Franco, 2013: 96-97)<sup>61</sup>.

Bataille relaciona diretamente o nojo, entendido como produto de uma série de aberrações culturais provenientes dos primeiros homens e que se foram propagando “através de inúmeras gerações de crianças censuradas”, à construção de uma série de barreiras que o poder dominante foi erguendo para manter a uma distância segura as várias manifestações da animalidade ativas nas mais genuínas facetas da vida humana, fontes eventuais de contágio – os cadáveres, as dejeções, as práticas sexuais consideradas obscenas e designadas, tradicionalmente, como “partes vergonhosas”. Esta aproximação entre os órgãos reprodutores e os destinados às necessidades fisiológicas conduzem ao rebaixamento moral do corpo, isolando o indivíduo de uma das suas componentes:

As fezes humanas não são objecto de uma proibição formulada por regras sociais meticulosas, análogas às que atingiram o cadáver ou o sangue menstrual, mas, no seu conjunto, por insensíveis transposições, foi-se constituindo um domínio da porcária, da corrupção e da sexualidade com conotações muito sensíveis (Bataille, 1988: 51).

---

<sup>61</sup> O contraste que Cândido Franco estabelece entre as mundividências de Breton e de Bataille, parecendo-nos no essencial acertado, sobretudo por permitir algumas aproximações relevantes entre o materialismo de Bataille e a libertinagem abjeccionista de Luiz Pacheco, a que dedicaremos atenção adiante, extrai como conclusão uma certa superioridade da vertente bretoniana, ideia que não acompanhamos: “Do lado de Bataille está a recusa de qualquer transcendência, a afirmação feroz do materialismo, o retomar até da experiência de Sade, perseguindo porém uma meta de alegria desconcertante, toda interior e solitária, que talvez não existisse no autor de *Justine*. Seja como for, tudo em Bataille se passa do lado de cá, o único que existe, do lado do corpo e das sensações e mesmo essa alegria superior, essa alegria que tudo alivia e justifica, objectivo de todas as provações do horrível, não é mais do que sensação corporal, que se obtém pela exaustão de outras sensações. Nesse sentido, a linha de pensamento de Bataille tem um valor pessoal exclusivo e não sofre qualquer possibilidade de socialização. Serei mesmo tentado a perguntar se esta linha não é, pela hiperbolização a que está sujeita, uma experiência destinada apenas a ser vivida por dentro da *literatura* e da arte, e até da literatura e da arte *naturalista*, a mais apta a reportar as sensações *naturais*, que o corpo experimenta. (...). Em Breton o jogo é diferente. Não lhe interessa a experiência pela experiência e muito menos para atingir uma sensação. Aquilo que o move é o mundo da alma, que ganha uma espessura própria, com as suas leis e o seu funcionamento paralelo. Esse mundo ganha uma tal autonomia em relação à realidade empírica que se pode falar duma outra realidade, muito mais absoluta, que ele chama *supra-real*. (...) Ora assim sendo, a actividade humana, e até tão-só natural, desemboca em Breton num além, supõe a existência dum outro mundo, concebe o absoluto e chega a aceitar um plano divino, se por este se entender não um Deus antropomórfico, como o das religiões reveladas, mas uma realidade supra-sensível” (Franco, 2013: 97-99). O ponto de vista de Bataille, e o impacto polémico junto da sociedade burguesa, constitui, quanto a nós, uma antecipação dos princípios fundamentais do Neo-Abjeccionismo libertino de Luiz Pacheco, também ele elaborado a partir de uma recuperação de traços presentes no universo materialista de Sade e no de outros autores libertinos mas, também, de uma experiência da própria identidade que encontra numa forma de entender a literatura como globalidade o seu pleno desenvolvimento.



No ensaio dedicado a Michelet, Bataille considera extremamente ilustrativa a persistência no imaginário cultural do Ocidente de laços profundos entre as identidades maléficas e a resposta sacrificial destinada a purificar a sociedade das suas pulsões abjetas e incontroláveis. Bataille associa a percepção da morte ao olhar que os representantes do pensamento dominante dirigem aos corpos abjetos dos homens comuns:

(...) por todo o lado apagamos os vestígios, as marcas, os símbolos da morte, à custa de esforços incessantes. Apagamos até, mais tarde, se conseguirmos, os vestígios e as marcas desses esforços. O nosso desejo de nos *elevarmos* é apenas um sintoma, entre centenas, dessa força que nos dirige para os antípodas da morte. O horror que os ricos têm dos operários, o pânico que sentem os pequenos burgueses face à ideia de caírem na condição operária devem-se ao facto de, aos seus olhos, as pessoas pobres estarem mais que eles sob a égide da morte. Quando, por vezes mais até do que a morte, estas vias sinuosas da sujidade, da impotência, da imundice, que deslizam em direcção a ela, são motivos da nossa aversão” (Bataille, 2016: 61-62).

Essa visão imaculada da realidade humana coincide com aquilo que Walter Benjamin classifica como “cortejo triunfal” através do qual o discurso dos detentores do poder se constitui, aproveitando os despojos de tudo o que arruína no seu percurso e disseminando-o como património cultural e como tradição. Nessa medida, a abjeção exprime o discurso de e sobre a “tradição dos oprimidos”, segundo a qual a História pode ler-se a contrapelo (Benjamin, 2010: 12-13).

É também neste sentido que deve situar-se o essencial dos pontos de vista de Antonin Artaud, em particular nas obras da década de 40, como *Artaud le Môme* (1947) e *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948).

Para Artaud, os procedimentos fundamentais da sociedade passam pela menorização do indivíduo, distanciado do seu verdadeiro sentido por uma série de representações da ordem e do poder: “através de não sei quantos pensadores, poetas, filósofos, escribas, reis, budas, bonzos, fetiches, soviéticos, parlamentos, ditadores, nunca conseguiu, nunca soube propor a ninguém uma razão válida para existir” (Artaud, 1995: 48).

O alvo privilegiado dos vários rostos do poder é o corpo, entendido por Artaud como reduto fundamental do indivíduo e, por isso mesmo, como o derradeiro património em seu poder e, por isso mesmo, fonte dos muitos aspetos tidos como abjecções por um poder que, esse sim, se reveste de procedimentos abjetos no modo como produz fachadas culturais suficientemente amplas para constrangerem a

individualidade, padronizando os vários sujeitos de uma comunidade. Nesse gesto coletivizador, o próprio corpo é rebaixado pela definição de um novo ponto de vista sobre o corpo humano que o padroniza de acordo com o espartilho racionalista subjacente ao discurso da medicina, em particular na sua vertente anatómica:

Vivemos num odioso atavismo fisiológico que mesmo quando estamos no nosso corpo, e sozinhos, nos leva a deixar de estar livres, porque antes de nós cem pais-mães pensaram e viveram por nós e aquilo que em dado momento, na chamada idade da razão, poderíamos encontrar por nós próprios, a religião, o baptismo, os sacramentos, os rituais, a educação, o ensino, a medicina a ciência apressam-se a no-lo tirar (*Idem, ibidem*: 59).

Nesta formulação, Artaud conjuga as mais significativas ameaças identificadas pelo pensamento libertino, desde o alvorecer da Modernidade: a conformidade entre a manipulação dos espíritos e as suas repercussões na autonomia do pensamento, o peso da tradição e do sistema educativo dela derivado e a coordenação entre uma ordem de saberes vasta, compreendendo instâncias ancestrais, como a religião, o jugo político ou as mitologias identitárias de cada sociedade, e outras próprias do paradigma moderno, como a medicina e a ciência. Para Artaud, a edificação gradual de uma figura humana delineada a régua e esquadro por um conjunto de premissas abstratas, perversamente desconectadas das necessidades específicas dos indivíduos a cujos corpos procuram impor-se, tem a sua origem num contexto histórico e geográfico reconhecível: a mundividência ocidental a partir do século XVII. É a partir desse momento que a *doxa* compreende a verdade elementar de que “o mental não faz o corpo, mas o corpo emana o mental” (*Idem, ibidem*: 71).

O palco do combate passava, portanto, pela anulação do corpo nas mãos dos sábios e do seu novo vocabulário que, pela primeira vez, passa a ler o fenómeno humano em termos de órgãos isolados e do respetivo aperfeiçoamento e acomodação aos interesses da sociedade produtiva<sup>62</sup>; ao mesmo tempo, a “feitiçaria” associada às

---

<sup>62</sup> A análise de Artaud antecipa em grande medida as conclusões de Michel Foucault, que, no que respeita a este assunto, introduz como grande novidade a inscrição desses poderes no âmbito da evolução genealógica das ideologias norteadoras do paradigma ocidental moderno. O momento a que Artaud se refere é descrito por Foucault a partir do novo estatuto que a figura do libertino passa a desempenhar na economia interna da sociedade: “Passa-se da desolação ritual sobre o deboche sem fruto dos ricos, dos celibatários e dos libertinos, para um discurso em que o comportamento sexual da população é tomado ao mesmo tempo por objecto de análise e por alvo de intervenção (...). É preciso que o Estado saiba o que se passa com o sexo dos cidadãos e com o uso que dele fazem mas também que cada um seja capaz de controlar o uso que dele faz. Entre o Estado e o indivíduo, o sexo tornou-se um valor em jogo, e um valor público; toda uma teia de discursos de saberes, de análises e de injunções o investiram” (Foucault, 1994: 30). É neste processo que a medicina encontra um terreno propício ao seu desenvolvimento, que passa da investigação quanto aos excessos nervosos a uma preocupação sistemática com as perversões

várias ideologias passa também pelo ritualismo deformado de acordo com o qual multidões de indivíduos alienados se coordenam ciclicamente em nome da adoração de um determinado ídolo que nada diz da genuína face do próprio vazio. Como ferramenta agregadora da anatomização dos corpos constitutivos da sociedade, acerca dos quais tudo passa a saber-se, por um lado, e das várias ferramentas que atentam contra a vida dos dissidentes, como o próprio Artaud, destaca-se um princípio fundamental: "Desencorajar as vontades que pudessem levantar-se para pôr as coisas no lugar" (*Idem, ibidem*: 75).

Em virtude da sobrevivência de figuras excepcionais, que, como propõe também Georges Bataille, concentram na condição poética os aspetos mais genuinamente humanos da experiência individual e coletiva, a poética de Artaud passa pela apologia da manifestação individualista, tomando as revoltas pessoais como ponto de partida para a denúncia não só das instituições que o maltrataram, mas dos crimes hediondos praticados impunemente pelas grandes potências políticas. O discurso de Artaud, cujas diversas manifestações confluem para mais amplamente se dar como fonte de conhecimento e como sintoma de heterogeneidade, parte sempre do próprio para o contemplar a partir dos mais diversos ângulos:

Naquilo que me diz respeito, com o corpo assim colocado estou no verdadeiro centro da refrega e a ele nada escapa do que se passa à minha volta, em cima de mim, por cima de mim, por baixo de *mim* e contra mim, e digo que se passa uma história suja e mefítica onde a polícia anda a lado com o padre, e o padre com o psiquiatra e o homem culto, digo também e ainda por cima o homem culto, numa série de manobras a que podemos, se quisermos, chamar mágicas, porque se escondem (...) (*Idem, ibidem*: 77).

A tradição de libertinos na qual Artaud se situa nasce da desconfiança das massas que, aparentando um irresistível desprezo pelas ideias derivadas dos indivíduos

---

relacionadas com o exercício do corpo, uma fiscalização obsessiva na qual o libertino é tido como derradeiro sobrevivente de procedimentos socialmente desaconselhados: "Desfaz-se também, na ordem civil, a categoria confusa do «deboche», que durante mais de um século fora uma das razões mais frequentes da prisão administrativa. Dos seus resquícios surgem, por um lado, as infracções à legislação (ou à moral) do casamento e da família e, por outro, os atentados à regularidade de um funcionamento natural (atentados que a lei, de resto, pode bem sancionar). Temos talvez aqui, entre outras, uma razão para o prestígio de D. João, que três séculos não extinguiram. Através do grande infractor das regras da aliança – ladrão de mulheres, sedutor das virgens, vergonha das famílias e insulto aos maridos e aos pais – surge outro personagem; aquele que, sem querer, é atravessado pela sombria loucura do sexo. Através do libertino, o perverso. Ele viola deliberadamente a lei, mas, ao mesmo tempo, algo como uma natureza extraviada o leva para longe de toda a natureza" (*Idem, ibidem*: 41). Herético representante de sexualidades periféricas que se recusam a aceitar o paradigma produtivista e apontam para o plano em que a degenerescência dos costumes se encontra no mesmo nível dos desequilíbrios e neuroses morais, o libertino é o grande resultado do "feito-instrumento" representado pela implantação das perversões pelo imaginário da sociedade burguesa.

singulares, procederam à fixação de todo um outro código ideológico invasivo e opressor, que reivindica permanentemente a submissão de todos e de cada um. Na aparência maléfica do seu discurso selvagem e heterodoxo, os “súcubos” de todas as épocas coincidem na tendência para falar das situações obscenas despudoradamente, naturalizando-as para acentuarem com maior eficácia a angustiante presença do abominável no plano da realidade concreta, bem mais ameaçadora do que a literatura.

O vocabulário reativo de Artaud corresponde a uma manifestação novecentista da originalidade discursiva que Michel Foucault atribui aos libertinos, em particular ao Marquês de Sade, entendido como representante maior de uma tradição destinada a rasgar os séculos opressivos da Idade Moderna:

(...) esta obra incansável manifesta o precário equilíbrio entre a lei sem lei do desejo e a ordenação meticulosa de uma representação discursiva. A ordem do discurso tem aí o seu limite e a sua lei; mas tem ainda a força de permanecer co-extensiva àquilo mesmo que a rege. Aí por certo reside o princípio dessa «libertinagem» que foi a última do mundo ocidental (...); o libertino é aquele que, obedecendo a todas as fantasias do desejo e a cada um dos seus furores, pode mas deve também aclarar o menor dos seus movimentos mediante uma representação lúcida e voluntariamente levada a cabo. Há uma ordem estrita da vida libertina: toda a representação deve animar-se logo no corpo vivo do desejo, todo o desejo deve enunciar-se na pura luz de um discurso representativo (Foucault, 2014: 299).

Perante a abjeção das fachadas que dominam o quotidiano petrificado da *doxa* e a correspondente gama de elementos vitais por ela “abjeccionados”, na expressão de Artaud, a alternativa libertina pela conversão dos mais diversos gestos, comportamentos e ideias verbalizadas numa calculada fonte de transgressão; esses atos dissidentes são, também, dados a ver como etapas de autoconhecimento e questões fundamentais a integrar numa textualidade desenvolvida em função da vida, cujos múltiplos vestígios em desdobramento são o emblema fundamental de um projeto criador em périplo incessante. Como defende Derrida, Artaud encena amplamente o jogo a partir do qual o indivíduo se dá a ver a si próprio, renascendo para se libertar como puro efeito de representação (cf. Derrida, 1967: 367-368). O indivíduo, a realidade percebida e a vida que lhes deu origem contaminam-se mutuamente e, à semelhança do que ocorre no discurso dos libertinos de Seiscentos, é encarado como um tabuleiro pleno de teatralidade, um verdadeiro palco existencial e um jogo de potências definidas em

função do espaço da infinita representação do poético pelo corpo e do corpo pelas palavras<sup>63</sup>.

Trata-se, como sublinha Eduardo Lourenço, de um calculado esforço do autor em interferir no modo como a sua obra será recebida, garantindo-lhe uma posição diversa face ao universo mental por si contestado: “Criaturas e criador identificam-se no espírito público e no da polícia que é o espírito público em estado de alarme sistemático”. A linguagem libertina, conjugando a experiência dos limites e a experiência das formas de dar a conhecer tudo quanto nesse processo se foi conhecendo e vendo como falso ou limitado, corresponde ao efeito de constituição do “romance de transcendência”: constrói o próprio mito que passará a incarnar, partindo de uma recusa de tudo quanto se afaste da própria Natureza para se avolumar no sentido de uma conquista de si como reflexo primordial dessa mesma Natureza (Lourenço, 1984: 40-41).

Em *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948), as duas vertentes da abjecção encontram-se amplamente implicadas. Por um lado, a abjecção representa a evidência da persistência da vida no Homem, na medida em que, no momento em que este deixar de produzir excrescências abjetas, o percurso vital do seu organismo é definitivamente interrompido. Por outro lado – e é este o sentido de abjecção mais próximo do entendimento que lhe é conferido pelo próprio Artaud – a conformidade entre o vestigial e a vitalidade faz da abjecção um sintoma dos excessos ideológicos cujo funcionamento passa, precisamente, por um simulacro dessa suspensão do orgânico no abstrato:

E a que se deve tal abjecção de sujidade?  
Ao facto de o homem ainda não estar formado,  
ou de o homem ter uma vaga ideia do que seja o mundo  
e de a querer conservar eternamente?  
Deve-se ao facto de o homem  
ter um belo dia  
detido  
a ideia do mundo (Artaud, 1975: 31).

As sucessivas “ideias do mundo”, conclui Artaud, correspondem ao eterno desfile de figuras transcendentais responsáveis por abjeccionar o Homem, retirando-o do

---

<sup>63</sup> Daniel Lins classifica o projeto de Artaud como “escrita-física” colocada ao serviço de um ser em ebulição que se vai contemplando indefinidamente e, por isso mesmo, antecipa a proposta de Deleuze a respeito do corpo-sem-órgãos, capaz de se reatualizar em função dos diferentes contextos de experiência alheios ao jugo da anatomia. A escrita e o corpo exprimem-se e reformulam-se mutuamente, no decurso de uma aventura ininterrupta: “Artaud pretende não só refazer o corpo, mas reinventar o homem, criar um outro saber que não encontre no homem o lugar único da produção de vida e de conhecimento” (Lins, 1999: 20).

contacto adequado com o absoluto desconhecimento do infinito e dos mundos sucessivos que o constituem. Artaud propõe uma nova via, correspondente à necessidade profunda do indivíduo que visa subsistir criativamente através de uma agressiva ânsia de demarcação. O indivíduo converte-se em centro operativo de todas as categorias do seu mundo pessoal, concentrando os dois nexos fundamentais da abjecção no momento em que reage ao jugo exterior. O opressivo abraço do Poder é uma força suficientemente abjecta para forçar o indivíduo aos comportamentos mais abertamente escatológicos, derivados do mais profundo nexo da sua corporalidade. A naturalização do obsceno encontra-se, na poética de Artaud, ao serviço de uma textualidade que recorre a palavras pouco convencionais para descrever atos igualmente impróprios, na sua orgânica negatividade. O “dizer” e o “fazer” espelham-se mutuamente, dando forma à unidade tipicamente libertina assinalada por Foucault:

chego a um ponto  
em que me vejo constrangido  
a dizer não,  
portanto  
à negação;  
e foi então que eu senti o obsceno  
e que me peidei  
de irrisão  
e de excesso  
e de revolta  
pela minha sufocação.  
(...) porque no meu corpo  
não se toca nunca (*Idem, ibidem*: 45-46).

A libertação consiste, deste modo, nas hipóteses de o indivíduo conservar um reduto privado, suficientemente intocável, para se experimentar e para viver abertamente os seus próprios limites, cabendo-lhe definir as normas pelas quais o seu corpo se vai expandindo e verbalizando criativamente. De modo a concluirmos o presente subcapítulo, passaremos a citar uma extensa passagem de *Pour en finir avec le jugement de Dieu* (1948), que nos permitirá recapitular o fundamental do que temos defendido:

Perante esta ideia de um universo pré-estabelecido,  
nunca até hoje o homem conseguiu estabelecer a sua superioridade  
sobre os domínios do possível.

(...)  
De o mundo das percepções corporais

não estar no seu devido plano,  
nem sequer perfeito,

de haver uma vida psíquica  
e nenhuma vida orgânica verdadeira,

do facto da simples ideia de uma vida orgânica pura  
ser possível,  
de poder estabelecer-se  
uma distinção entre  
a vida orgânica embrionária pura  
e a vida passional  
e concreta integral do corpo humano.

O corpo humano é um pilha eléctrica  
cujas descargas foram reprimidas e castradas,  
cujas aptidões e tendências  
foram orientadas para a vida sexual

quando ele afinal foi feito  
para absorver  
mercê dos seus deslocamentos voltaicos  
todas as disponibilidades errantes (*Idem*, 1995: 54-55).

Destacam-se nestes versos os dois grandes gestos constitutivos do projeto de Artaud, coordenados numa perspectiva coerente sobre a condição humana. Por um lado, Artaud procura denunciar a essência virulenta do percurso que conduziu à contínua ressurreição da figura de Deus, núcleo absoluto de uma civilização cujos horizontes se encontram voltados para o transcendente; por outro lado, na esteira da “morte de Deus” defendida por Dostoievsky e por Nietzsche, Artaud convoca o Homem finalmente identificado com a sua realidade profunda a ocupar o espaço deixado vago pela finitude do divino. No entanto, as consequências a retirar deste excerto são muito mais amplas e merecem uma leitura atenta, de que salientamos os seguintes tópicos:

- 1) a substituição de Deus pelo Homem é, neste contexto, radicalmente distinta da veiculada pelo otimismo antinatural dos vários ideais antropocêntricos, cuja intenção passou por desconectar o ser humano das leis naturais, deslocando-o para uma centralidade abstrata. A substituição de que aqui se fala faz corresponder a transição entre Deus e o Homem à transição entre as perspectivas totalizantes acerca da realidade e a aceitação da diversidade dos pontos de vista. À centralização dos saberes em torno de um determinado rosto de Deus, mesmo os que emergiram em consonância com a secularização da cultura ocidental, Artaud contrapõe a perscrutação especulativa do enigma eterno, conferindo ao Homem uma outra via para novas ressurreições criadoras. Segundo Julia Kristeva, esse processo corresponde à plena aceitação dos estados extremos da condição

humana, nomeadamente a morte. Ao contemplar-se literariamente, no mesmo território discursivo a que haviam pertencido os desdobramentos da figura de Deus, o sujeito criador teria encontrado o mecanismo fundamental da sua ressurreição e correspondente projeção no futuro, mesmo que através de processos socialmente abjeccionados (Kristeva, 1980: 33-34);

- 2) a polaridade subjacente a essas duas mundividências é, nesta exposição, identificada com os excessos da disjunção racionalista, que engordaram a cognição humana com uma série de supostas verdades, ao mesmo tempo que reduziram a vida orgânica a uma menoridade expressiva<sup>64</sup>. Para Artaud, a verdade do Homem deve procurar-se na autonomização de todas as suas vertentes, constituindo a “vida orgânica verdadeira” um estado de pureza a obter depois de ultrapassado o “juízo de Deus”, verdadeiro ferrolho imposto pelas várias sociedades aos organismos individuais que as constituem;
- 3) o sujeito pleno é uma fonte privilegiada de sentido (s), devendo conduzir-se não em virtude dos discursos construídos exclusivamente para delimitar o alcance das suas faculdades, mas de acordo com horizontes imprevisíveis, porque renováveis. Com efeito, e à semelhança das considerações utilizadas por Edgar Morin para descrever a computação, o organismo do sujeito liberto proposto por Artaud é uma rede relacional confrontada com a própria identidade e com o contexto envolvente, de cuja amplitude e diversidade dependem os vários influxos necessários a uma vagabundagem tipicamente libertina: a disponibilidade para todas as derivas às quais o sujeito contingente pode ter de reagir criativamente.

É, portanto, de condições de libertação que os aspetos fundamentais das propostas de Breton, de Bataille e de Artaud se ocupam. Optámos por construir o nosso itinerário concentrando-nos nestes três autores, na medida em que correspondem a três facetas exemplares da aventura surrealista, entendida não em função de um grupo determinado – o que implicaria excluir os dois últimos ou pelo menos questionar a pertinência de a

---

<sup>64</sup> É tendo em conta estas questões que John Phillips procede à aproximação entre Sade e Artaud, defendendo que, à semelhança dos outros surrealistas com que conviveu, Artaud teria reconhecido em Sade as características fundamentais de uma denúncia aos principais problemas das Luzes, por parte de alguém que conviveu de perto com o emergir do paradigma racionalista: “Both Sade and the gothic represent the underside of Enlightenment optimism, the voice of an unreason that Voltaire, Diderot, Montesquieu and other French *philosophes* were less willing to hear. Nearly two centuries later, in contrast, the French surrealists were fascinated by ‘the sleep of reason’”. (Phillips, 2012: 68). Também Susan Sontag estabelece aproximações entre a expressão sádica e os procedimentos teatrais de Artaud, partindo da peça de teatro de Peter Brooks, *Marat/Sade* (cf. Sontag, 2004: 176-199).



sua deriva ser integrável no âmbito restrito da proposta bretoniana –, mas de um momento decisivo no que concerne à reflexão em torno do Homem: o tempo surrealista no qual, perante os mais emblemáticos desafios que marcaram o século XX, adensando os principais debates a que a tradição racionalista das Luzes havia dado lugar, coube a um conjunto de sujeitos com pontos de vista, inquietações e referentes culturais afins prolongar uma “orientation des esprits” presente ao longo dos tempos, no sentido de obter a renovação a partir de um agressivo “arrachement de l’homme à lui-même” (Bataille, 1988: 312-314).

### 2.1.3 Percurso (s) do Abjeccionismo em Portugal

Procuraremos, agora, salientar o percurso diretamente implicado na constituição do território Surrealista-Abjeccionista em Portugal, nas diferentes formulações que lhe conferem a devida singularidade. Com efeito, e envolvendo as diferentes facetas e personalidades que constituem o património criador do Surrealismo em Portugal, o discurso em torno da experiência abjeta potenciou o questionamento dos limites tipicamente atribuídos à manifestação humana e, em simultâneo, contribuiu para exprimir a vivência sufocante do contexto histórico, social e político vigente no período em apreço, o ambiente português de entre as décadas de 40 e 70 do século XX.

Atendendo à relativa controvérsia quanto à pertinência, aos limites cronológicos a da via abjeccionista e às suas relações com o Surrealismo, começaremos por descrever algumas das teses mais representativas da discussão crítica que debateu *ismo* particular<sup>65</sup>. Assim, retenhamos os seguintes eixos hermenêuticos:

1. *O Abjeccionismo como experiência de libertação*. Neste sentido, o Abjeccionismo é entendido como reivindicação de uma liberdade extrema, relacionada com o importante impulso agregador representado pela herança surrealista numa geração situada numa espécie de beco face às diversas ideologias em choque no final da década de 40 e em particular ao regime totalitário autoimposto, mas também com a necessidade de distanciamento crítico face ao próprio movimento surrealista de cunho bretoniano. É nesse sentido que a via abjeccionista teria correspondido, em certa medida, ao contacto com uma vasta gama de referentes, derivada do distanciamento histórico entre a década de 20, na qual o movimento surrealista se definiu e consolidou, e o momento em que começou a ser introduzido em Portugal; hiato esse que terá também permitido um mais amplo contacto com as várias reservas colocadas ao ponto de vista bretoniano, por exemplo por Georges Bataille, e com as obras e considerações de figuras associadas ao momento genesíaco do Surrealismo, mas que entretanto haviam prosseguido a sua investigação à margem dos grupos surrealistas, como Antonin Artaud, Michel Leiris, Robert Desnos, entre outros. Relativamente a este aspeto, deverá sublinhar-

---

<sup>65</sup> Para uma mais ampla consideração das nossas perspetivas em torno do assunto, remetemos para um trabalho anterior, no qual procurámos, por um lado, atentar na presença da abjeção ao longo do percurso de todo o Surrealismo português, e, por outro, expor o essencial das considerações a respeito da via abjeccionista propriamente dita, em diálogo com algumas das perspetivas a que agora faremos menção (cf. Sousa, 2016a, em particular pp. 76-86).

se, com Perfecto Cuadrado, que, quanto ao suposto carácter tardio do Surrealismo em Portugal, importa falar, essencialmente, de uma “coincidência com o relançamento mundial do surrealismo” permitindo que a organização de grupos surrealistas portugueses corresponda a uma espécie de necessidade internacional (Cuadrado, 2017: 58).

2. *O Abjeccionismo como expressão das inquietações modernistas e vanguardistas em Portugal.* Circunscrevendo o Abjeccionismo aos importantes desenvolvimentos da literatura e da cultura portuguesas desde o início do século XX, esta perspectiva tende a ser relacionada com as mais provocatórias repercussões do Modernismo e das Vanguardas em Portugal numa constituição de um certo *ethos* surrealista tipicamente português. Nesta medida, o Abjeccionismo corresponderia a uma resposta adequada a procedimentos e inquietações ontológicas recorrentes na cultura portuguesa desde o final do século XIX, expondo de maneira particularmente veemente o embate entre a reivindicação dos artistas à autonomia absoluta e as diferentes manifestações da sociedade que atacaram vigorosamente a suposta degenerescência das produções idiossincráticas dos modernistas, em particular os representantes da geração de *Orpheu*. Neste sentido, deverão assinalar-se os estudos que têm procurado evidenciar, nos sinais de continuidade do Surrealismo português relativamente ao Modernismo das décadas de 10 e de 20, uma atitude similar face à tradição. Essa perspectiva sobre os precursores teria decorrido de acordo com o reconhecimento crítico, por um lado, e em vista de uma recusa de qualquer subserviência, de que o interesse pela exploração das mais diversas linguagens culturais é um exemplo significativo. O mais relevante aspeto comum, segundo Perfecto Cuadrado, encontrar-se-ia num ideal de amplitude existencial, concretizada em “ideias, atitudes, modos de actuação e obras”, na interação entre as expressões literária e plástica como na dimensão performativa e prática da intervenção individual e coletiva (Cuadrado (1998: 9); cf. também Cuadrado (1994: 26); e Martins (2016, em particular pp. 23-33)). No Surrealismo-Abjeccionismo, como no próprio discurso dos representantes da geração de *Orpheu*, estaríamos perante um movimento que se processa como “passeio pelas diversas vanguardas – ou ismos –, sem, no entanto, deixar-se fixar ou rotular por nenhum deles” (Martuscelli, 2013: 198).
3. *O Abjeccionismo como expressão particular do Surrealismo português.* O Abjeccionismo tende, por vezes, a ser identificado com uma das muitas

manifestações possíveis do fenómeno surrealista em Portugal, integrando-se de forma particularmente veemente no cerne do desenvolvimento polémico e marcado por contínuas guerrilhas que caracterizou a evolução do Surrealismo em Portugal. Um exemplo representativo desta tese encontra-se em E. M. de Melo e Castro, que faz das várias facetas implicadas no decurso surrealista português um emblema das múltiplas vias de rutura relativamente a uma mundividência esgotada, acrescentando que a possibilidade abjeccionista coincide com uma espécie de radicalismo satanista do Surrealismo, também em cisão relativamente aos pontos de vista de André Breton (Castro, 1987: 66). Assim, e dada a persistente estagnação e previsibilidade do quotidiano cultural português, a reação surrealista teria procurado seguir, em todas as direções possíveis, mundos e procedimentos alternativos, convergindo numa atitude *underground* ilustrativa do “nojo da vida política e cultural portuguesa”, a que o emergir de uma nova geração ligada ao Surrealismo – a do Café Gelo – conferiria uma nova agressividade abjeccionista<sup>66</sup>. Clara Rocha integra o Abjeccionismo no quadro do vasto metadiscorso dos surrealistas portugueses a respeito do movimento, emparelhando-o com uma corrente afim, o “sobrerrealismo”. Ambos estariam, assim, vocacionados para a representação do mundo experienciado na época, conferindo ao “poder sugestivo da putrescência e do mal” o peso de uma arma de arremesso destinada a transportar para o horizonte português as críticas de Bataille ao excessivo icarismo da aventura surrealista bretoniana, acompanhando um sentido de menorização gradual do realismo através da exibição crítica dos seus âmbitos menos nobres e respeitáveis. Para Clara Rocha, essa forte presença da abjeção e da sobrerrealidade é colocada no mesmo patamar da outra via pela qual se operou a recusa surrealista do Realismo em arte, a Surrealidade diretamente derivada das propostas de Breton e dos seus mais próximos seguidores (Rocha, 2002: 142-145).

4. *O Abjeccionismo como ‘exibicionismo miserabilista’*. Situando-se numa posição crítica que, embora dialogue com as anteriormente apresentadas, reage

---

<sup>66</sup> Quanto a esta perspectiva de E. M. de Melo e Castro, importa salientar que o ensaísta associa essa forma de sobrevivência num contexto que é “dado-imposto” a uma série de movimentos de revolta internacionais e mesmo no que respeita à estética do absurdo. Assim, o Abjeccionismo, integrado pelo autor entre movimentos vanguardistas de índole marcadamente nacional como a *presença* ou a *Árvore*, constituiria um “pendor” em vista do qual o Surrealismo português teria adquirido um pioneirismo assinalável, integrando-se também nas reações aos conflitos coloniais que despontaram na severa década de 60 (Castro, 1987: 69-70).

negativamente a alguns dos seus argumentos e conduz outros numa direção que demarca o Abjeccionismo sem o fazer à luz de uma deriva interna do movimento surrealista, Perfecto E. Cuadrado insiste na necessidade de ler as teses que referem a corrente abjeccionista como “um surrealismo tipicamente português” através de um enfoque colocado no adjetivo – a remissão explícita para o contexto português – mas desligado do substantivo – a pertença ao Surrealismo propriamente dito. Para Perfecto, esta questão começaria com o facto de, a partir de finais da década de 50, deixar de ser pertinente falar-se de movimento surrealista em Portugal, devendo antes considerar-se a persistência de representantes da *ética* e da *estética* surrealistas, muitas vezes a partir da marginalidade própria dos autores considerados *malditos*, desprovidos de condições tanto para projetos coletivos como para atuações de índole revolucionária (cf. Cuadrado, 1998: 34-35). As lacunas da crítica, na visão de Cuadrado, encontrar-se-iam, sobretudo, em dois extremos inadequados: o que considera a instância surrealista portuguesa limitada, inconsequente, periférica, minoritária e, sobretudo, tardia; e o que tende a ver no Abjeccionismo uma forma local de vivência surrealista. Quanto ao segundo, Perfecto opta por considerar que se trata sobretudo de “uma síntese entre a denúncia neo-realista (um neo-realismo que mostrasse a sua face mais anti-heróica sem o querer nem o desejar” e outras componentes mais propriamente tradicionais, “a angústia de uma interrogação quase existencialista sobre o poder da literatura e da arte (...) e o que poderíamos chamar ‘exibicionismo miserabilista’”, identificado com Henry Miller, com o expressionismo alemão e com o dadaísmo (Cuadrado, 2017: 56-60)<sup>67</sup>. O ponto de vista de Perfecto Cuadrado, contudo, não corresponde aos de Maria de Fátima Marinho, que ignora quase por completo o Abjeccionismo, dado que, a seu ver, este “não atinge

---

<sup>67</sup> Este posicionamento permanente não impede que Perfecto aproxime a expressão abjeccionista de alguns dos vultos cimeiros do Surrealismo português, em particular aquele que será o seu mais reconhecido e contínuo representante, Mário Cesariny. Veja-se a síntese de Perfecto a alguns dos mais proeminentes núcleos da obra de Cesariny: “O primeiro, a atitude de permanente ruptura que desde as primeiras obras viria a marcar o percurso artístico do autor; o segundo, a confirmação da sua obra como «lugar de contrários: informe e figura, abjecção e lirismo», contrários que se orientam para uma síntese final como convém à maneira dialéctica de entender o mundo e à procura de absoluto não só no ver, como também no pensar, no sentir e no dizer esse mundo que são marcas essenciais da vida e das obras dos que, como os surrealistas, se filiam na melhor tradição romântica; finalmente, o terceiro, e sempre nessa linha de separação dos contrários, a conjugação na sua obra da poesia, da plástica e da reflexão sobre o sentido do fruto do seu trabalho, e, desde essa trindade, o seu diálogo com outros argonautas da Modernidade que acaba por fazer da ruptura uma espécie nova e diferente de continuidade” (Cuadrado, 2017b: 18). O desejo de ruptura, o confronto direto com o informe da experiência vital e a inscrição do percurso pessoal numa mais vasta experiência questionadora constituem, recorde-se, os eixos fundamentais do ponto de vista sobre a libertinagem que temos procurado assinalar.

problemas de fundo e é mais uma pose teórica que não é geralmente traduzível em diferenças palpáveis” (Marinho, 1987: 261-262).

5. *O Abjeccionismo e o Grupo do Café Gelo*. O Abjeccionismo estaria particularmente relacionado com o segundo momento da aventura surrealista situada no contexto português, que, a partir de meados da década de 60 e, grosso modo, até à publicação de *Grifo* (1970), prosseguiu uma atividade dispersa, irreduzível a agrupamentos, mesmo que heterodoxos, e mais condicionada pelo agravamento da realidade sociopolítica vigente. Este grupo teria também a singularidade de, segundo alguns hermenutas, ter antecipado o essencial do espírito contracultural característico das Vanguardas históricas das décadas de 60 e de 70, no qual a revolta assume contornos de uma afirmação próxima dos movimentos anarquista e libertário e, por outro lado, de uma mais ampla integração das experiências limite reconhecidas como abjetas na vida e na criação artística. José Augusto Mourão, por exemplo, integra a via abjeccionista numa linhagem vasta, a tradição dos “poetas malditos”, num arco temporal que vai do Dadaísmo aos movimentos da segunda metade do século, como o Existencialismo, o Teatro do Absurdo, a *Beat Generation* e as repercussões de tudo isso em Portugal, em função de uma “nebulosa surreal ou beat ou abjeccionista” representada pelos poetas integrados por Herberto Helder em *Edoi Lelia Doura* (1985), pela antologia *Sião* (1987), na qual pontificavam entre outros Al Berto, Paulo da Costa Domingos e Rui Baião, ou em projetos editoriais e antológicos como a *&etc*, a *frenesi*, a *Averno* ou a antologia *Poetas sem Qualidades* (2002) (Mourão, 2002: 31-38). Na mesma linha, Fernando Guimarães descreve a singularidade abjeccionista como importante fonte de transporte de uma tradição “marcada pela ironia, o desígnio de contestação e destruição próprio dos dadaístas, o sentido de derrisão, desespero ou agressão”, típica de “escritores e artistas plásticos que assumem uma essencial marginalidade, como Artaud, Michaux, Bataille, Genet, H. Miller, Dubuffet”, ou a linha da Contracultura (Guimarães 1989: 29), cujos influxos seriam retomados na década de 80 por antologias e coleções deliberadamente alheias aos circuitos literários convencionais (*Idem, ibidem*: 140-141; cf. também Guimarães, 2004: 143-154).

No essencial, e dada a complexidade da questão em apreço e os muitos pontos de vista desenvolvidos no sentido de o designar e enquadrar, importa-nos para o presente argumento, primeiro sintetizar o nosso ponto de vista partindo dessas propostas e, depois, assinalar qual o foco que assumiremos para esta reflexão, que não esgota, obviamente, o que pode ser dito acerca do Abjeccionismo.

Assim, quanto a nós, o Abjeccionismo pode ser entendido a partir dos seguintes núcleos orientadores:

- 1) *O Abjeccionismo e a Libertação*. Em primeiro lugar, parece-nos evidente que a condição abjeccionista está diretamente ligada aos contornos atribuídos por Breton, Bataille e Artaud à categoria do abjeto, sobretudo na sua articulação com um entendimento da liberdade afim da sensibilidade libertina que propusemos e da sua visão a respeito da condição humana. Deste modo, e estando de acordo com Perfecto Cuadrado, Fernando Guimarães e José Augusto Mourão, parece-nos que o Abjeccionismo ganha em ser lido em diálogo com contextos mais vastos, coincidentes com as personalidades de uma linhagem heterodoxa definida pelo movimento surrealista como precursoras. De facto, como defende Édouard Jaguer no *Dictionnaire Général du Surréalisme et de ses Environs*, as inquietações existenciais que estiveram na origem do Abjeccionismo “font penser à Bataille, à Artaud” (Jaguer, 1982: 9). O que nos interessa assinalar é que, se Surrealismo e Abjeccionismo são duas formulações diferentes, pelo menos alguns dos surrealistas portugueses, no essencial da sua obra ou em alguns textos importantes, enveredaram por um entendimento da via abjeccionista no qual esta corresponde, essencialmente, a uma resposta crítica aos condicionalismos impostos à liberdade individual<sup>68</sup>.

*O Abjeccionismo e o inquérito ao património cultural humano*. Em segundo lugar, defendemos que o contexto social e político vigente enforma indelevelmente a experiência abjeccionista, embora não esgote a sua problematização, cujo horizonte profundo não é exclusivamente o contexto vivido em Portugal, mas uma discussão da condição huma-

---

<sup>68</sup> Recentemente, Fernando Cabral Martins pensou, a propósito de O'Neill, o problema das fronteiras porosas nas quais pode situar-se uma leitura adequada da vastidão de sentidos propiciados pelo Abjeccionismo. Segundo Cabral Martins, a necessidade de “uma leitura de O'Neill que o reconheça como poeta surrealista – embora de um Surrealismo singular, e num sentido que contraria a própria noção de si que parece ter” – passa não só pela compreensão do seu lugar enquanto um dos fundadores da aventura surrealista portuguesa mas também pela aproximação aos indícios de um ambiente abjeccionista, evidente, desde logo, no “Pequeno aviso do autor ao leitor”, que, parecendo indiciar a rutura relativamente ao movimento surrealista no momento da edição da primeira recolha de poesia de O'Neill, *Tempo de Fantasma* (1951), corresponde a uma recusa que “mais não faz do que Pedro Oom ou Luiz Pacheco ao inventarem o Abjeccionismo como o termo mais exacto para uma poética inviável no Portugal de então” (Martins, 2018: 49-50).

na, em geral, e do estatuto do criador face à ordem social vigente, por outro. Assim, e embora reconheçamos a importância do ambiente característico do grupo do Café Gelo nas repercussões e aprofundamentos da experiência abjeccionista, não focaremos esse aspeto nesta tese <sup>69</sup>.

2) *O Abjeccionismo e o Eidos do Surrealismo Português*. aproximamo-nos do entendimento de Fernando Cabral Martins, que defende a possibilidade de considerar-se uma certa plasticidade e fluidez do Surrealismo português, conferindo-lhe a feição de “um termo vago, que se afirma como modo de vida e de revolta além de forma de arte”, um “Surrealismo sem fronteiras”. Consideramos, contudo, que o “*eidos* surrealista” a que Cabral Martins se refere para descrever a diferença entre momentos específicos do devir surrealista português, passíveis de serem datados (Martins, 2016: 30-31) poderia designar-se, mais propriamente, como um “*eidos* abjeccionista”. Esse “*eidos* abjeccionista”, herdeiro dos mais relevantes veios que alimentam o discurso contrário a programas estéticos coletivos e afirma a síntese como procedimento fundamental, conduz essa herança no sentido da afirmação da sua própria especificidade: a apologia da produção de conhecimento através de uma crítica transversal dirigida aos próprios resultados a que vai chegando à medida que desenvolve uma pergunta existencial aberta ao diverso.

Essa perspetiva singular do que poderia designar-se como “*eidos* surrealista”, a nosso ver, encontra-se adequadamente expressa no “Comunicado pelos Surrealistas”, (novembro de 1949), parcialmente aproveitado por Cesariny em *A Intervenção Surrealista* (1966).

Com efeito, se na versão original do texto podia ler-se simultaneamente um ataque ao Grupo Surrealista de Lisboa, a crítica ao acomodamento cultural vigente e alguns sintomas da consciência de que seria impossível a manutenção de uma atividade

---

<sup>69</sup> Remetemos para outros trabalhos nos quais nos ocupámos desta circunstância individual e coletiva afim da do Abjeccionismo mas que é, simultaneamente, mais vasta e menos devedora de um inquérito com contornos reconhecíveis (cf. Sousa, 2014; Sousa, 2016b). Reteremos apenas a seguinte passagem de Helder Macedo a propósito do contexto do Gelo, por nos parecer representativa do problema em apreço: Indiscriminar-nos como um grupo – o «Grupo do Gelo» - como tem sido feito, e depois caracterizar-nos de «abjeccionistas» (...) é confundir-nos com a abjecção circundante. E rotular-nos literariamente a todos de surrealistas», como se persiste em fazer, é redutor da nossa tantas vezes conflituosa diversidade. (...) O que todos nós, os do Café Gelo, tínhamos em comum era uma atitude de recusa, uma partilhada vontade de quebrar amarras, um só sabermos o que não queríamos para podermos deixar um espaço livre para o que pudéssemos talvez querer. O questionamento dos valores impostos o nosso único valor (Macedo, 2017: 225).



coletiva persistente, o foco deve colocar-se sobretudo no generalizado espírito *anti* que orienta as principais realizações dos surrealistas portugueses. Ao exprimirem qual a sua posição no contexto do Movimento Surrealista mundial, os representantes do grupo dissidente caracterizam a sua postura como “*anti-colectivista*; anti-estábulo literário e respectivo cortejo de esperanças, crenças e sabores; anti-estética; anti-moral (religiosa e a outra)” (Petrus, 1962: 160, sublinhados nossos). É expressiva a primazia que, na transversal recusa de crenças, hipóteses definitivas, princípios com finalidade teleológica ou sistemas de valores gregários, se confere à recusa de uma ação coletiva, que interfere no próprio sentido de grupo (ou anti-grupo) dos signatários<sup>70</sup>.

Ao ser elevado por Cesariny ao estatuto de “parcela de manifesto”, este documento readquire um peso decisivo na configuração das bases propostas pelos surrealistas portugueses para ilustrarem a sua circunstância particular e as suas principais opções, anulando o que poderia considerar-se datado – a querela com o Grupo Surrealista de Lisboa, sobretudo – para se concentrar no mais persistente e sempre atual, a rigorosa definição de um lugar de pertença e dos acrescentos conferidos pela tradição portuguesa a uma relação ambígua com o Surrealismo bretoniano. Assim, o “Final de um Manifesto” passa a dar a ver as múltiplas tradições que alimentam a complexa natureza dos ecos surrealistas em Portugal.

Não nos interessando neste momento uma análise demorada deste documento, também no que respeita à amplitude de tradições e à conjugação entre personalidades internacionais e alguns dos mais icónicos nomes da literatura modernista portuguesa, focaremos apenas um aspeto fundamental: a deliberada opção por um momento específico no percurso do movimento surrealista internacional, o contexto da década de 40, sobretudo no que respeita a um texto decisivo de 1947: “Rupture Inaugurale”.

Além de remeterem para a “edição Sagittaire, de 1947”, na qual voltaram a ser dados à estampa os mais representativos manifestos do movimento, os surrealistas portugueses escolheram destacar três textos emblemáticos, “Prolegómenos a um Terceiro Manifesto do Surrealismo ou Não” (1942), “Rupture Inaugurale” (1947) e “À la Niche, les Glapisseurs de Dieu” (1948). No primeiro texto, como referimos, André

---

<sup>70</sup> Este documento teria repercussão numa carta de António Maria Lisboa, na qual este assumia considerar “desinteressante, neste momento, qualquer ataque ao António Pedro, França, Cândido e etc.” e sublinhava que “só acredito na «nossa posição» quando forjada muito em conjunto ou quando ela é individual (principalmente esta)” (António Maria Lisboa, *Poesia*, Lisboa, Assírio & Alvim: 1995, p. 179). Esta postura de negociação entre incursões colectivas e um trabalho preferencialmente individual é uma das heranças que deixarão no espírito da segunda geração surrealista, que nunca se assumiu enquanto grupo apesar de os seus membros se reunirem constantemente, partilharem uma mesma ética e uma mesma postura pública e editarem coletivamente.

Breton preocupou-se essencialmente em definir um âmbito renovado de ação surrealista, a sincrética proposta de um novo desejo de mito, desperto para a importância do debate dialogante entre os espíritos contemporâneos cuja expressão procurava confrontar o imaginário predominante no Ocidente com as suas lacunas e, sobretudo, com as alternativas possíveis, correspondentes ao reencontro com mitos intemporais ou provenientes de outras tradições e à edificação de novas visões do fenómeno humano, na linha da conceção de Roland Barthes: para se combater uma determinada mitologia, um dos gestos possíveis passa pela produção consciente de mitologias alternativas, a partir das quais se pode equacionar distanciadamente o padrão<sup>71</sup>.

Nos textos de 1947 e de 1948, sobressai a aguda definição de uma nova posição do Surrealismo face aos seus grandes adversários, a mundividência burguesa, o Catolicismo, o Partido Comunista e o Existencialismo sartreano.

Em *Rupture Inaugurale*, o movimento surrealista exprimiu com particular clareza a sua posição crítica relativamente ao panorama cultural dominante, remetendo-o para o contraponto entre os paradigmas heraclítico e aristotélico e para uma crítica à realidade da sociedade burguesa de sabor profundamente libertino:

Ce vieux cadre chrétien a su se déformer maintes fois au cours de l'histoire pour survivre à la disparition successive de différentes classes oppresseurs d'hommes. Il ne s'est encore jamais rompu. Aussi bien, la vitalité prodigieuse de cette civilisation, dont les lois plus anciennes, les plus importantes et les plus vigoureuses ont l'âge d'Aristote ou de Moïse, ne peut, en tout cas, que nous inciter à ne pas reposer pour en attendre la réduction

---

<sup>71</sup> Georges Bataille apercebeu-se disto, ao descrever deste modo o Surrealismo, em 1948 : Tout ce que Breton met en avant, qu'il s'agisse de cette recherche du sacré, du souci des mythes, de retrouver les rites semblables à ceux des primitifs, représente cette exploration de la possibilité que nous retrouvons, la possibilité dans un autre sens, il s'agit simplement cette fois d'explorer tout ce qui peut être exploré par l'homme, il s'agit de reconstituer tout ce qui était dans le fond de l'homme avant que cette nature humaine n'ait été asservie par la nécessité du travail technique". Embora com a peculiaridade que lhe é reconhecida, Bataille não deixa de se integrar nessa exigência de mito ou, pelo menos, no reconhecimento da sua atualidade: "J'exprime ici une idée assez difficile à suivre. Toutefois il est facile de se représenter que si nous nous définissions comme incapables d'arriver au mythe et comme en souffrance, nous définissons le fond de l'humanité actuelle comme une absence de mythe. Et cette absence de mythe peut se trouver devant celui qui la vit, qui la vit, entendons-nous, avec la passion qui animait ceux que voulaient autrefois vivre non plus dans la terne réalité mais dans la réalité mythique, cette absence de mythe peut se trouver devant lui comme infiniment plus exaltante que ne l'ont été autrefois des mythes qui étaient liés à la vie quotidienne. A cette absence de la particularité dans le mythe – parce qu'en définissant ainsi l'absence de mythe on définit simplement la suppression de la particularité – à cette absence est lié un caractère qui pourra passer, qui peut passer pour singulier, c'est le fait qu'il est impossible de contester l'absence de mythe (...) ; il n'y a pas d'homme qui ne soit obligé de recevoir, même dans la mesure où il s'efforce de créer un mythe particulier, de recevoir l'image de l'absence de mythe comme un mythe réel. A cette première suppression de la particularité peut s'ajouter ou doit s'ajouter la nécessité d'une absence de communauté. Que signifie en effet un groupe, sinon une opposition de quelques hommes à l'ensemble des autres hommes ? " (Bataille, 1970: 393-394).

uniquement sur la Révolution Prolétarienne. En dépassant l'étape de cette Révolution, nous n'aurons pas fait un pas sur le chemin éthique et, pour parler plus généralement, nous n'aurons pas tenté les aventures exaltantes de la connaissance, de la transformation du monde et du changement de la vie, si nous n'avons pas réduits les survivances issues du fond des âges. La réduction de l'ordre thomiste ne sera pas, quoi qu'en pensent les marxistes, automatique. L'histoire montre encore que, si la transformation des institutions politiques suit avec un retard appréciable les changements qui surviennent dans le domaine économique, les mœurs, par exemple, résistent, quant à elles, aux influences sous-jacentes (...). (*apud* Pierre, 1982: 32-33).

Identificando o devir da visão do mundo cristã com o acompanhamento e a superação dos mais variados movimentos opressores, nomeadamente o da sociedade burguesa, cuja proeminência se devera à adaptação aos fundamentos morais do Cristianismo, a complexa manifestação de intenções oferecida em “Rupture Inaugurale” deixa claros os objetivos fundamentais da ação surrealista: não apenas o ataque quotidiano aos mecanismos propagadores da *doxa* burguesa mas a exigência de uma nova mitologia, capaz de substituir o secular domínio cristão e de promover o regresso a uma outra compreensão do ser humano.

Nesse sentido, Sade e Freud são dados como pilares fundamentais de uma ética ainda por completar, que, quanto a nós, é precisamente aquela que subjaz à amplitude experimental do inquérito libertino: “Sade et Freud, par contre, ont ouvert la brèche. Quelle que soit la doctrine qui doive succéder au Christianisme, nous voyons en Sade et en Freud les précurseurs assignés de son étique” (*Idem, ibidem*: 34).

É à luz da amplitude dessa ética por (re) descobrir que se compreende adequadamente a coexistência entre o reconhecimento dos avanços do Surrealismo bretoniano e a necessidade de envolver no processo outras personalidades igualmente relevantes no que respeita a uma redescoberta do Homem. Os surrealistas portugueses colocam em cena uma consciência a que Cesariny dará expressão no texto “Mensagem e Ilusão do Acontecimento Surrealista”, publicado no primeiro número de *Pirâmide* (1959): o Surrealismo pode assumir várias facetas e formulações, relativamente às quais Breton desempenha o papel do eixo do qual partem, por contraste, as várias formas de “ser surrealista”<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Recorde-se que, logo na abertura desse documento, Cesariny declara: “Pode-se ser surrealista sem se ter lido Breton. Pode-se ler Breton e não se ser surrealista. Pode-se ser surrealista e não se ser, realmente, mais nada. Pode-se não ser surrealista e prestar-se com isso excelente serviço a todos e ao surrealismo em especial (...) Para mim, pelo menos, permanece evidente que as tarefas do conhecimento –poético, na ocorrência –são únicas, pessoais e intransmissíveis, enquanto as do saber, deduzidas daquelas, podem já ascender a leis e valorações que são filosofia, interpretação crítica (...)” (Cesariny, 1997: 238). Assim, teríamos formas de “ser surrealista” que passam pela absoluta autonomia relativamente a Breton, do mesmo modo que o conhecimento de Breton não pode considerar-se, necessariamente, uma garantia de

A evidência de que as diferentes facetas da existência individual ocupam um papel essencial no quadro da afirmação livre do sujeito abre caminho à apologia de uma experiência de libertação total, na qual a “vida particular e pública de cada um dos signatários” é dada como uma espécie de reservatório de episódios que assinala a capacidade de o indivíduo se constituir a partir da dialética estabelecida entre a totalidade das suas manifestações vitais e o mundo no qual elas decorrem, potenciando, por sua vez, novas recriações dessa atividade.

Dado que os destaques passam, em grande medida, pelo que nesses documentos de diferentes naturezas literárias, filosóficas e existenciais aponta para a crítica ao racionalismo dominante e para a valorização de uma série de outros aspetos, desde logo os que convocam formulações de uma sabedoria outra que passa pela imaginação, pela loucura e pela poesia, a “repulsa” e a “obstinação”, expoentes de uma ação individual e coletiva apontam para a centralidade do fundamental da mundividência abjeccionista: o desprezo perante os procedimentos em torno dos quais se edificou uma ideia de realidade da qual essa tradição alternativa se aparta gradualmente e o apelo à resistência, na qual nada deseja ocultar-se.

Todas as facetas do indivíduo adquirem pertinência exemplar, na medida em que concretizam, em toda a sua extensão, um ideal poético que não conhece fronteiras e que convoca para o seu labor “vários regimes de surrealismo”, não necessariamente relacionados com a matriz fundadora proposta por André Breton mas por personalidades, obras e sugestões criativas às quais o olhar poético, no seu desejo de atuação e de intervenção ativa, confere o impulso necessário para que sejam ferramentas ao serviço da releitura de um quotidiano no qual a “larga panorâmica” da poesia é também um efeito de “história pura, história essencial”, aquela que se desdobra a partir das ações públicas e privadas de cada sujeito libertado (cf. Martins, 2018: 228).

Passaremos, assim, a expor os textos em que mais adequadamente se exprime essa proposta de abrangência ativa de uma identidade desejavelmente transgressiva e

---

surrealidade. Paralela aos vários textos nos quais os surrealistas procuraram expandir a linhagem surrealista no tempo e no espaço, esta visão permite, ainda, distinguir vários graus, do Surrealismo meramente literário a uma vivência do Surrealismo que não depende de ler ou não a teoria e corresponde a formas “únicas, pessoais e intransmissíveis” de o experimentar, totalmente – não se sendo mais nada – ou falsamente – tentando sê-lo indevidamente e com “mau serviço” para os objetivos propriamente surrealistas. O Abjeccionismo, como veremos, envolve estas implicações: parte da leitura de Breton para o criticar e divergir das suas premissas, por um lado, e aponta para a realidade individual de cada sujeito, por vezes numa vivência miserabilista das impossibilidades de surreal no Portugal amordaçado já alheia ao Surrealismo propriamente dito ou pelo menos combinando-o com uma série de elementos que não lhe correspondem.

questionadora, empenhando a totalidade dos pontos de vista e das ações definidoras de um percurso inconfundível:

- 1) a interação entre autoridade e liberdade proposta por António Maria Lisboa nos textos “Aviso a Tempo por Causa do Tempo”, “Erro Próprio” e em algumas cartas nas quais desenvolve algumas considerações relevantes;
- 2) a inclusão das premissas abjeccionistas no discurso de Pedro Oom, a partir de dois documentos de momentos distintos, a “Carta ao Egito” (1949) e a entrevista dada ao *Jornal de Letras e Artes* (1963), na qual expõe as distinções entre Surrealismo e Abjeccionismo, assinalando a cisão abjeccionista relativamente ao idealismo hegeliano de Breton;
- 3) as repercussões da crítica abjeccionista defendida por António Maria Lisboa na visão global oferecida por Ernesto Sampaio no texto “A Única Real Tradição Viva” (1963).

Concluído este panorama, passaremos, no subcapítulo seguinte, a introduzir as repercussões do discurso abjeccionista no contraponto entre Mário Cesariny e Luiz Pacheco, assim como o desenvolvimento da conexão entre Abjeccionismo e Libertinagem proposto pelo segundo.

#### *António Maria Lisboa (1928-1953)*

Começemos por assinalar que, em 1949, no manifesto coletivo *A Afixação Proibida*, o contraponto entre a sociedade e o ideal de poeta defendido pelos surrealistas e abjeccionistas portugueses é estabelecido a partir da perceção preconceituosa do sistema vigente, responsável por conotar como libertinas todas as manifestações de divergência:

É natural que o Poeta seja, por vezes, acusado de libertino e chamado à responsabilidade por incitar ao crime. Mas é sobremodo contraditório que se sinta relativamente a um criminoso um sentimento de simpatia e um desejo de vingança. É uma apropriação desta impressão que declinam deliberadamente, o que é justificável pelo assombro. A sua envergadura e pressentimento das verdades é uma obra futura (Lisboa, 1995: 14).

Deste modo, a presença das conotações associadas ao termo “libertino” é remetida não apenas para o domínio de uma rejeição inexplicável por parte da sociedade, mas também, e sobretudo, para o âmbito da incompreensão relativamente à excecionalidade do olhar poético, no que este permite exprimir acerca de outros conhecimentos acerca da realidade. “Incitar ao crime” corresponde à forma trivial de designar todas as perspectivas, manifestações e comportamentos impossíveis de digerir adequadamente pela ordem vigente e, por isso mesmo, torna-se no emblema por natureza dos indivíduos dissidentes.

O poeta tende a constituir um organismo excêntrico relativamente ao seu nicho cultural originário, do qual procura distanciar-se progressivamente. Essa singularidade motiva uma certa simpatia – o reconhecimento da sua diferença – mas, ao mesmo tempo, o carácter anómalo dessa exuberância que gera desconfiança e, finalmente, um desejo de vingança permanente.

No texto “Aviso a Tempo por causa do Tempo” (1950), de António Maria Lisboa, essa atmosfera de mútua conflitualidade exprime-se através da descrição do olhar singular dirigido pelo indivíduo excecional às diferentes representações do poder com que convive e relativamente às quais acentua a sua equidistância crítica. A liberdade do poeta deve partir, necessariamente, da possibilidade de conhecer todas essas realidades e de poder escolher autonomamente quais as vias que escolhe seguir em cada momento, sobretudo as mais aptas a permitirem-lhe confrontar-se com o seu próprio labor criativo. Trata-se de uma estratégia que, não coincidindo com o que poderia ver-se como uma tábua rasa cultural, assenta na lúcida percepção de que o percurso individual deve fazer-se em função dos interesses pessoais do indivíduo quando confrontado com as diferentes hipóteses disponibilizadas: “não apoiamos qualquer partido, grupo, directriz política ou ideologia (...) apenas nos resta tomar conhecimento: algumas vezes achar *bom* outras achar *mau*” (Lisboa, 1995: 53). O estranhamento continuado relativamente aos saberes e instituições da sua sociedade permite ao sujeito emancipado reconhecer nos valores responsáveis pela manutenção da ordem um “fruto e elemento exacto e necessário da sociedade” e, ao mesmo tempo, ver-se como alguém deslocado dos imperativos ditados por esses códigos. Deste modo, subentendem-se duas categorias de indivíduos, classificadas em função do grau de obediência às normas vigentes. Aqueles que, como a voz dissidente que neste documento se manifesta, recusam deixar-se condicionar, podem adaptar-se aos mais diversos contextos, dado que obedecem a rumos traçados por si próprios.

Ora, “Aviso a Tempo por Causa do Tempo” conduz esse contraponto no sentido da proposta abjeccionista, anunciando um plano plenamente performativo a partir do qual o indivíduo se posiciona para afirmar a sua recusa dos padrões locais e da própria meta-regra implicada na constituição desses padrões: “sendo individualmente e portanto *abjeccionalmente* desligados das normas convencionais, temos o máximo regozijo em ver essas mesmas normas nos componentes da sociedade. Assim delas daremos por vezes testemunho e mesmo ensino” (Lisboa, 1995: 53).

Por um lado, o indivíduo repudia os princípios que sustentam a estrutura social, que sujeita ao desprezo inerente à abjeção; por outro lado, os pilares em que assenta a sociedade são entendidos como uma fonte de conhecimento que o indivíduo observa e, ironicamente, utilizará nas suas próprias ações criativas. Uma tal atitude acarreta, contudo, um risco crescente, dado que o indivíduo que renega todos os núcleos tipicamente defendidos pela sociedade burguesa – “a ordem, o trabalho, o progresso, a família, a pátria, o conhecimento estabelecido (religioso, filosófico, científico)” – é também marginalizado por ela.

Contrapondo-se aos macro-sujeitos utilizados para conferir um sentido uniforme ao decurso da vida, a tradição libertina opta por vetores cujo sentido adquire infinitos contornos, consoante os indivíduos que optem por segui-los: “Liberdade, Amor e Conhecimento”, sobretudo se colocados ao serviço da ânsia de autonomia atribuída à crítica como “forma da nossa permanência”, *abjeccionalmente* desligada dos pontos de vista alheios.

Este manifesto de intenções recupera alguns tópicos de uma “Declaração” do grupo surrealista parisiense, de 27 de janeiro de 1925, no qual os surrealistas consideravam não ter o menor interesse em alterar os costumes, optando por confrontar a *doxa* com o ridículo dos seus próprios procedimentos: “Fazemos à sociedade este aviso solene: Atenção aos vossos desvios, cada passo em falso do vosso espírito encontrar-nos-á pela frente”. Do mesmo modo que António Maria Lisboa identifica a ação do indivíduo autónomo com a capacidade de se enquadrar em qualquer cenário possível, também os surrealistas franceses davam conta da agressiva plasticidade de que eram portadores: “Somos especialistas da Revolta. Não há meio de acção de que não sejamos capazes, se necessário, de usar” (*apud* Cesariny, 1977: 79-80).

Em consonância com a amplitude e persistência da crítica abjeccionista, que Luiz Pacheco retomará em textos diretamente relacionados com a sua interpretação da figura do libertino, como “Convivência e Polémica”, António Maria Lisboa faz corresponder o

seu entendimento da liberdade ao modo como o sujeito se vai afirmando através de atos singulares, moralizados pelo ponto de vista da sociedade a que se contrapõe. A condição humana é colocada no centro deste debate a propósito da pertinência da noção de “normalidade”, correspondendo ao que José Carlos Seabra Pereira descreveu como “abismo de uma antropologia dos limites”<sup>73</sup>:

Há pois um desajustamento sempre que o poeta é humano (considerado ou quando se considera), desajustamento que não existe sempre que poeta, mas sempre que humano – pois a sua profunda experiência anterior briga forçosamente com os liames que essa existência pró-social obriga a manter.

Não quero dizer – note-se – estar o poeta livre das determinantes humanas, antes pelo contrário: é por senti-las bem forte que a sua revolta e a sua aspiração tem o nome de Liberdade. E precisemos: é por senti-las opostas e inimigas, de contrário bem que essas determinantes seriam a benção para uma vida feliz – e chamar-se-ia escravatura (Lisboa, 1995: 97).

Assim, o desafio relacionado com a busca do conhecimento genuíno sobre o Homem encontra repercussões tanto na globalidade das circunstâncias possíveis como na experiência particular de cada contexto historicamente situado, no qual se foram implantando as instituições destinadas a escravizar ou pelo menos a acomodar os indivíduos a uma abjeta reprodução de modelos. A abjecção emerge da incapacidade permanente de o indivíduo coadunar a sua necessidade de experimentar o mundo procurando conhecê-lo com as condicionantes que lhe são colocadas, primeiro pela sua realidade orgânica, e depois pela respetiva tradição cultural.

De modo a contornar essas adversidades, António Maria Lisboa propõe a total abertura do indivíduo ao processo que denomina “participação”, segundo o qual o indivíduo e a realidade envolvente se vão mutuamente transfigurando no decurso de um múltiplo processo de conhecimento que não se deixa limitar pelas etiquetas apriorísticas cunhadas pela sociedade. A posição assumida pelo indivíduo abjeccionista, tão próxima

---

<sup>73</sup> A intervenção de José Carlos Seabra Pereira no *Congresso Surrealismo (s) em Portugal*, ocorrido em novembro de 2013, ainda por publicar, abordou de forma estimulante e original a presença de tópicos afins do discurso abjeccionista noutros momentos da Literatura Portuguesa, com especial incidência para o contexto do Decadentismo e do Simbolismo. Transcrevemos do áudio original a seguinte passagem representativa, por se aproximar dos nossos próprios pressupostos: “O Abjeccionismo encontrar-se-ia, de algum modo, na recuperação de uma certa linhagem decadentista, mais do que de uma via simbolista. Mas de algum modo o Surrealismo emerge já como sintoma de uma exasperação relativamente à revolução simbolista no plano estritamente linguístico. A erupção do Surrealismo em Portugal tem muito que ver, também, com esse sentimento de exasperação, de perceção de que alguma coisa parecia estar a faltar na cultura portuguesa num momento tão delicado como aquele em que viviam. A uma posteridade em termos cronológicos não corresponde um vir depois em termos de coerência orgânica, o Abjeccionismo vem depois mas para alterar a base em que assentavam os fundamentos surrealistas, é, por assim dizer, um momento negativo no decurso da grande dialética da aventura surrealista”.



das leis da Natureza quanto é possível à consciência do animal pensante que é o Homem, permite-lhe fugir ao mimetismo cultural para encontrar os próprios procedimentos com que vai formulando a realidade. Não sendo de forma alguma “estaque”, a interação do indivíduo com o seu universo de sentido corresponde a uma ambição de conhecimento que interfere nos próprios dados computados:

Conhecer é a um tempo receber e dar, é não só saber que algo se processa de certa forma, mas provocar alteração no processo e no que se processa, de que também faz parte. Conhecer é receber a realidade tal qual vem e no mesmo tempo torná-la outra realidade, de forma que a realidade não venha sem ser *indo*. Sem dúvida que é em oposição à tradicional forma de conhecimento que nos situamos (Lisboa, 1995: 101).

O Abjeccionismo exprime-se, em António Maria Lisboa, de acordo com o desdobramento desta última evidência: a de que o indivíduo deve participar, a partir da sua compreensão pessoal do mundo e dos processos a que recorre para a exprimir, pelo desenvolvimento infinito do mundo humano, à margem dos procedimentos tradicionais, que passam pela imposição de uma via exclusiva para o acesso à verdade. A atuação do indivíduo no real, apontando necessariamente para a autonomia distintiva da sua visão peculiar das coisas, corresponde tanto a um impulso íntimo para a permanente mobilidade física e espiritual como para a projeção de si através de uma nova via. Estão desde modo conjugadas as duas necessidades homeostáticas do ser humano, a distinção face ao contexto originário e aos outros organismos e a construção de um projeto suficientemente singular para que o mundo do sujeito possa perdurar no tempo.

É neste sentido que devem situar-se algumas afirmações desenvolvidas na conferência-manifesto “Erro Próprio” (1952), que, na medida em que serão retomadas por Mário Cesariny e por Luiz Pacheco, merecem uma leitura demorada. Com efeito, “Erro Próprio” ocupa, como salientou Joana Lima, um lugar central no contexto da obra poética de António Maria Lisboa, convocando o essencial das premissas orientadoras que havia desenvolvido em textos anteriores ou a que voltaria nas cartas e trabalhos desenvolvidos nos últimos meses da sua vida (cf. Lima, 2017: 13-20). Dada a diversidade de planos convocados por este texto, no qual se expõe, por exemplo, a figuração poética do emergir dos Novos Amorosos, representantes ideais da anarquia poética instaurada num momento em que toda a sociedade passaria a ser constituída por poetas, restringiremos a nossa abordagem apenas a dois aspetos: o estatuto privilegiado da crítica no quadro de uma cultura desejavelmente dinâmica e transfiguradora e a

articulação entre as premissas abjeccionistas e a singularidade dos indivíduos criadores numa sociedade contrária ao emergir desse estado de anarquismo poético.

Importa-nos salientar a expressiva demarcação que António Maria Lisboa estabelece entre as várias atitudes convocadas pela problemática abjeccionista. Ao convidar o público deste manifesto-conferência a deslocar os horizontes em que se move o ser humano do plano da “chamada vida prática” para um outro patamar de conhecimento, permanentemente aberto a novos horizontes, Lisboa deixa também claro que essa via alternativa implica uma de três coisas: a) o permanente ímpeto questionador, através do qual o indivíduo se permite colocar todas as questões derivadas de um confronto “ingénuo” com o mundo circundante; b) um hipotético estado de desespero, relacionado com a perceção da aparente falta de sentido para a existência, sobretudo quando perturbada por lacunas heterónomas; c) uma aguda afirmação da própria identidade, “contra toda a espécie de influências estranhas e dirigidas contra os nossos desejos e vontade”, dado que “cada uma das nossas atitudes é uma resposta aos problemas da nossa própria vida” (Lisboa, 1995: 26). Assim, e em conformidade com algumas ideias fundamentais de Pedro Oom, como veremos, o individualismo abjeccionista germina da confluência entre a dúvida, a consciência de um desencontro permanente para com a realidade estabilizada e a afirmação de si em concordância exclusiva com as próprias necessidades.

O caminho individual, na perspetiva de António Maria Lisboa, corresponde à instauração da auto-crítica no desenvolvimento de um percurso que confronta o indivíduo concreto com a idealização que faz continuamente de si próprio. Dado que nenhuma via é mais adequada do que qualquer outra, na medida em que corresponde à pura manifestação de uma existência, a proposta libertadora na qual se inscreve o Abjeccionismo implica o reconhecimento das limitações humanas – expresso no “erro próprio” que cada indivíduo se revela ao ser analisado pelos seus próprios padrões – e, ao mesmo tempo, a sua total integração num processo infindável de exploração das próprias faculdades e dos resultados que estas podem oferecer no contacto sempre renovado com a realidade envolvente.

Para a devida compreensão da proposta de António Maria Lisboa deve ser tido em conta o contraste proposto por Breton, Bataille e Artaud entre o sentido tradicional de liberdade e a libertação, que faz coincidir a liberdade à própria experiência existencial, vivida num distanciamento produtivo relativamente aos vários códigos que procuram atribuir uma direção e um alcance à liberdade. A libertação é, nesta perspetiva, um

sinónimo da própria experiência, não pode ser descrita à partida e, por isso mesmo, encontra-se dependente de cada nova etapa do percurso individual.

Ora, essa demarcação, que converte o indivíduo no seu único e fundamental centro operativo, é contrária à totalidade dos saberes desenvolvidos pelas comunidades humanas. Começa a desenhar-se neste texto um aspeto central no pensamento de António Maria Lisboa, o reconhecimento de que alguns indivíduos excepcionais conseguem ascender a um patamar no qual, aproximando-se dos Novos Amorosos futuros, deixam de estar dependentes do influxo ideológico exterior, destinado a escravizá-lo. A libertação conduz a um estatuto antissocial, no verdadeiro sentido da palavra, dado que não passa apenas pela desconfiança ou a recusa em colaborar com a sociedade, mas na perceção desta como fonte de um malefício permanente:

Não me movem altruísticos destinos de origem Política ou Religiosa e não penso dignificar esta, ou outra qualquer, sociedade, à qual pertenço por desejo alheio e puramente burocrático. Só existe uma Sociedade quando todos os seus componentes apelam para um único Objecto e, francamente, não é meu o Objecto para que apelam. Não defendo o que para subsistir necessite de toda a espécie de escravatura mental. Eu sei que é precisamente pela contribuição individual que se consegue o Grande Desígnio a que todo o Homem em princípio se propõe: Viver Livre! E a conquista da Liberdade e do Amor são indubitavelmente conquistas individuais e só como indivíduos as podemos fazer. Renunciei a todas as grandes limitações que construídas pelo homem, sufocam o homem. A liberdade do Espírito é incompatível com o seu aprisionamento (*Idem, ibidem*: 28-29).

Podem reconhecer-se nesta exposição os principais aspetos do imaginário libertino, entre os quais a perceção de que as várias sociedades se equivalem, a valorização da experiência individual focada no puro desenvolvimento das faculdades naturais e a crítica à ficcionalidade inerente às instituições que enformam as várias sociedades e as conduzem num sentido contrário ao do livre fluxo do pensamento. É a crítica simultânea ao paradigma derivado das Luzes e à sua integração no ideal historicista de matriz hegeliana, cuja estreiteza uniformizadora procurou isolar o indivíduo da única realidade existente, a do seu contacto direto com o exterior natural e social, que estrutura a visão de António Maria Lisboa:

Apenas os que gostam de medir os passos pela experiência dos outros e à Luz Fria duma Razão Qualquer (há tantas!), ou fazer medir os outros pela sua, apregoam a «histórica» experiência – quando a História não é mais do que o pior caminho! A existência não se pensa, pois o Imprevisto enche-a (*Idem, ibidem*: 29).

De acordo com o assinalámos na primeira parte deste trabalho, este ponto de vista estabelece-se a partir de duas ordens distintas de valores incomensuráveis e, por isso mesmo, destinadas a reconhecerem-se mutuamente como abjetas: por um lado, o paradigma dominante, fixado numa norma única, da qual deriva um ideal de racionalidade e a correspondente marginalização de todas as outras, e direcionado a um horizonte definitivo, em torno do qual se orientam todos os movimentos individuais e coletivos; por outro lado, a aceitação da contingência como único esteio de uma fuga aos atavismos derivados de uma cega obediência à direção determinada pelo suposto fim da História.

É na sequência deste enquadramento geral que “Erro Próprio” expõe os pressupostos fundamentais do que nos parece poder considerar-se o ponto de vista abjeccionista a respeito dos sentidos e do alcance do Surrealismo. Vejamos, em síntese, os principais pilares dessa exposição:

- 1) o movimento surrealista corresponde a uma reação particular aos desafios e exigências colocados pela Modernidade ao ser humano independente. Com efeito, foi o desenvolvimento do paradigma intelectual do Ocidente a produzir as condições necessárias para que se encerrasse o Homem no que parece ser uma réplica da caverna platónica, marcada pela repetição determinista dos mesmos hábitos e pela abdicação do que de genuíno distingue cada indivíduo dos demais: “O Homem move-se numa redoma fechada, sem oportunidades, não sabendo o que existe para além do vidro baço que o limita” (Lisboa, 1995: 33);
- 2) longe de ser um ato isolado no decurso da revolta do indivíduo contra o mundo que o oprime, o Surrealismo é uma formulação possível, escolhida precisamente por permitir a cada indivíduo responder da forma mais adequada aos seus próprios imperativos pessoais;
- 3) dessa amplitude do Surrealismo (ou, como dirá numa carta dirigida a Cesariny, da Surrealidade) deriva a necessária crítica à gradual fragmentação do escopo da ação surrealista, que, inicialmente, parecia concentrar em si a totalidade da luta do indivíduo pela mais genuína liberdade individual e coletiva, acabando, contudo, por degenerar em várias práticas redutoras. É neste sentido que o Surrealismo deixa de ser a designação de um determinado movimento, do modo como esse movimento exprimiu na sua génese o termo e o seu alcance e, finalmente, das várias interpretações que dessa formulação se foram fazendo, para surgir como

sinónimo da Liberdade, sempre que esta precisar de ser designada, e sobretudo como reflexo do movimento do organismo individual no decurso da sua aventura:

A grande força do Surrealismo, força e vitalidade, consiste na sua capacidade de movimento, não de adaptação, mas, sob qualquer aspecto aparente, transformador. E a sua veracidade e resultado depende somente da posição interior que, individualmente, cada um vai tomando, ou tendo, e necessariamente pondo em prática (Lisboa, 1995: 39);

- 4) a perspetiva global sobre a condição humana adquire a forma emblemática da interrogação abjeccionista, fazendo com que essa leitura fluída, libertadora e essencialmente dirigida às vivências particulares da exigência surrealista seja equivalente a uma das respostas possíveis a uma inquietação geral. No Abjeccionismo, confluem o entendimento a respeito da liberdade, o individualismo absoluto que opõe o indivíduo à sua comunidade e à absoluta abjeção por esta propiciada e o imperativo de implicação direta do sujeito livre na sua própria edificação transformadora:

Uma mudança de rumo em TODOS e em TUDO não pode deixar de começar em nós individualmente. «Até que ponto pode chegar um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?» - frase que poderemos intitular de central. E esta posição de abjecção, de desespero irremediável, leva-nos à única posição válida: - SOBREVIVER, mas Sobreviver LIVRES, pois não existe sobrevivência na escravatura, mas na não aceitação desta. «Ser Livre» é possuir-se a capacidade de lutar contra as forças que nos contrariam, é não colaborar com elas (*Idem, ibidem*: 34).

- 5) Finalmente, e como forma apropriada para que essa libertação individual se projete no exterior, a conexão entre a liberdade, o individualismo e a sobrevivência ativa numa realidade abjeta estrutura-se através da centralidade da Crítica, que, em António Maria Lisboa, constitui uma verdadeira integração dos princípios homeostáticos no seio da edificação dos vocabulários culturais:

A crítica, para nós, é a acção AGRESSIVA dum indivíduo que se opõe e contrapõe a outro (...). O Homem só se apresenta válido socialmente quando se afirma em combate a outro, que, em primeira e última análise, é sempre possuidor, como o primeiro, duma «experiência decisiva», «uma experiência de suicídio» que lhe dá bagagem para se afirmar igualmente (*Idem, ibidem*: 40).

A Crítica proposta por António Maria Lisboa, deste modo, situa-se ao nível da condição humana integrada no plano da mais essencial amoralidade, do qual só sobressaem aqueles que optam por se exprimir na amplitude da sua exemplaridade.

Nesse contexto de conflito, o indivíduo excecional emancipa-se precisamente por se situar no cerne do embate entre as "forças em relação" a que se refere Gilles Deleuze, às quais pertence "o Estado, mas também a Família, a Religião, a Produção, o Mercado, a própria Arte, a Moral", ídolos ativados pela dinâmica de mútuas dependências que lhes conferiu espessura secular (Deleuze, 2005: 103).

António Maria Lisboa foca-se no modo como a Crítica permite uma reação persistente aos valores consagrados para esvaziar sistematicamente os conteúdos que validam as várias ficções canonizadas, dando a ver a face profunda da realidade humana: "Todos estes exemplos chegam para mostrar que a «vida» possui o dom irresistível de pôr os homens perante a contradição e de os exasperar". Ora, é precisamente nesse ponto entre a Contradição e o Desespero que evolui toda a ação libertina do Abjeccionismo, única forma de o indivíduo habitar a face móvel do real e de, fazendo-o, projetar a sua singularidade no futuro, permanecendo.

A proposta desse entrechoque singular entre pontos de vista diversos é exposta também numa carta dirigida a Henrique Risques Pereira, na qual consta a mesma correção ao excessivo hegelianismo de Breton que Pedro Oom considerará fundamental para o entendimento da singularidade abjeccionista, como veremos. Estamos, uma vez mais, perante a mesma associação deliberada entre os fracassos de uma certa forma de compreender o Surrealismo e a afirmação de uma outra via, plena de agressividade crítica e, por isso mesmo, conforme à crítica abjeccionista:

Pena é, *aqui é pena*, que existam surrealistas (a camada mais sensível, mais inteligente e capaz) que após Freud e anos de Freudismo, após Sherlock Holmes e anos de detectivismo, após a descoberta e renovação dos processos mágicos (etc., etc.); e que não tivesse descoberto que a única forma de *encobrir* (aqui é ocultar) é a do constante, persistente enriquecimento! – Diga-se, apesar disso: - Enriquecimento não no sentido de se construir, mas no de se destruir; precisamente, não me enganei – DESTRUIR. Deixemos a dialéctica no bolso dos fáceis; explica mas não realiza, desvia o conhecimento, contrai. Destruir é construir? engano: destruir é *realizar-se* outro objecto ou noutro mas nunca construí-lo (Lisboa, 1995: 303).

Sempre que o indivíduo se propõe atuar, no sentido de um "persistente enriquecimento" no qual convergem a exploração dos abismos humanos dados a conhecer pelo freudismo, as formas alternativas de conhecimento obtidas através da redescoberta dos potenciais da imaginação e da magia e uma investigação detectivesca alimentada não num saber cristalizado mas no contacto direto com os indícios do real, é partindo da conversão do que já existe numa coisa distinta. Não existe, portanto, neste

ponto de vista a pacificação idealista reconhecida em certas manifestações da dialética hegeliana no movimento surrealista, mas um percurso incessante que parte do já adquirido para novas formas de recusa dos atavismos existentes e de conquista de novos horizontes criadores. Essa oposição global aos mitos consagrados passa, não por ignorar a sua presença ou pela recusa em pensá-los, mas pela integração de todos eles num rumo persistente que não coincide com qualquer deles e, portanto, não se deixa esgotar no acomodamento e na previsibilidade:

a acção não está excluída (a destruição dos mitos). (...) é agir sobre os outros objectos *criticamente* (a Crítica, que é a nossa forma de permanência, a Crítica Agressiva toma todas as formas imaginárias, impossíveis mesmo por excelência, realizadas desde que destrua, abale, incite, ame!) (*Idem, ibidem*: 304).

Se a mundividência dominante produziu uma série de visões de mundo gradualmente ultrapassadas, e cuja alternância explicita a realidade profunda da consciência humana, voltada para a diluição dos vocabulários consagrados por outros que se impõem para conquistarem por sua vez a supremacia ideológica, cabe ao indivíduo despertar para o seu próprio papel singular em todo esse processo e renegar a regra subjacente ao labor com que a *doxa* se faz e refaz para prevalecer. A sua posição tem de ser equidistante, capaz de abranger todas as visões propostas e de as submeter ao mesmo juízo crítico. É essa noção que se encontra exemplarmente sintetizada na frase de Paracelso escolhida como epígrafe de “Erro Próprio”: “Não são os olhos que fazem ver ao Homem mas ao contrário o Homem que faz com que os olhos vejam” (*Idem, ibidem*: 23).

A independência percetiva é devolvida ao seu estado natural, respondendo aos problemas suscitados pela realidade a partir de uma organização singular dos dados recolhidos; assim, o conhecimento obtido acerca da realidade depende, acima de tudo, do confronto direto do próprio intelecto com os objetos naturais e artificiais partilhados por todos. É a partir desse processo que se produz a crítica e, com ela, a transformação do experienciado pelo universo edificado pelo indivíduo no decorrer da sua experiência vital.

Na “Carta ao Egito” (1949), Pedro Oom deixa também claros os eixos fundamentais de uma revolta aguerrida, posteriormente aplicada na configuração dos principais aspetos distintivos do Abjeccionismo. Dirigindo-se a Egito Gonçalves, Pedro Oom começa por acentuar que “o poeta é rebelde sem premeditação, demolidor de tudo e de si próprio” (*apud* Cesariny, 1997: 98), deixando claro, por um lado, que a revolta expressa poeticamente resulta de uma propensão natural e, por isso mesmo, desligada de qualquer escola estética particular, e, por outro, que o escopo da sua afirmação intransigente envolve todas as manifestações da realidade, incluindo as que possam derivar da própria atividade. O risco implícito num tal ponto de vista antecipa a consciência abjeccionista de que a dissidência face ao contexto envolvente conduz, potencialmente, à falência da própria atividade vital. O indivíduo, contudo, deve permanecer fiel à sua singularidade crítica ao longo de todo o percurso, afirmando a sua exemplaridade até às últimas consequências.

Na medida em que a conduta poética se encontra sempre diretamente relacionada com um devir existencial particular, o ponto de vista de Pedro Oom aponta para uma dissidência permanente, na medida em que o poeta deverá encontrar-se sempre em desacordo com as imposições normativas que marcam a constituição da ordem social envolvente, sejam quais forem os contextos em que se encontre situado. Sendo um movimento essencialmente individual, que não obedece a modelos alheios do mesmo modo que não pode generalizar-se, o estado de revolta corresponde a uma transversal recusa e corrosão dos dados estabelecidos comunitariamente, contrastando com a mundividência dos homens comuns, destinados ao exclusivo interesse produtivo:

(...) o que o distingue do homem da técnica é um sentido de não oportunidade, de inoportunidade, que lhe advém de uma clarividência total e duma insubmissão permanente ante os conceitos, as regras e princípios estabelecidos. Com isto não queremos dizer (...) que o poeta seja um louco, um visionário, mas que, se ele tem de possuir uma estética e uma moral é, sem sombra de dúvida, uma estética e uma moral próprias (*Idem, ibidem*: 98).

A autonomia, repercutindo-se na totalidade das manifestações do indivíduo, corresponde a uma forma singular de percecionar o real, que não se coaduna, nem com os interesses que visam converter o indivíduo numa mera ferramenta, nem nas várias



ideologias, correntes estéticas e sistemas filosóficos que continuavam ou começavam a ter proeminência no seu tempo.

É essa disposição do espírito que associa a autonomização progressiva do pensamento individual a uma recusa generalizada dos pontos de vista de tudo quanto seja dado como estabelecido que predominará numa entrevista publicada no *Jornal de Letras e Artes* em 1963, na qual Pedro Oom clarifica o sentido do Abjeccionismo e a sua dinâmica específica. Reunindo estes documentos, e espelhando o núcleo operativo das várias etapas do discurso abjeccionista, encontra-se uma noção fundamental: a de que a liberdade do sujeito criador, nas suas várias facetas, não se revolta contra um discurso específico, no qual se concentram todos os seus esforços, mas na própria estrutura que faz corresponder os hábitos sociais de estabilização à anulação das aporias. Trata-se, como veremos a partir do vocabulário específico de Luiz Pacheco, do contraste entre a “convivência” e a “polémica”.

A entrevista constitui um dos poucos testemunhos maioritariamente votados à expressão do lugar exato que o Abjeccionismo ocupou no percurso da evolução do imaginário surrealista português, pelo menos na ótica dos seus idealizadores. Substituindo em parte um manifesto que Pedro Oom teria produzido na década de 40 e que se teria perdido, este texto recupera os fundamentos do metadiscurso abjeccionista, dispersos nos documentos de António Maria Lisboa e de Pedro Oom que comentámos. A entrevista situa-se, assim, entre duas fases do percurso do Abjeccionismo, dando contornos mais amplos às ideias defendidas anteriormente, num novo ambiente intelectual, no qual os grupos surrealistas inaugurais haviam dado lugar à dispersão de propósitos e à emergência de grupos muito mais heterogêneos. Transmitidas num momento charneira, as propostas de Pedro Oom contribuem para estabelecer a medida do contraponto a que faremos menção no próximo subcapítulo: de facto, é também em 1963 que Mário Cesariny delineia uma espécie de convivência entre autores e propostas muito diversas, através da conceção surreal-abjeccionista, e que Luiz Pacheco introduz publicamente a sua proposta neo-abjeccionista, apropriando-se da verve radicalmente polémica do Abjeccionismo para o universo da sua libertinagem.

Diferindo dos processos tanto de um como do outro, Oom procura acentuar o lugar exato da ambivalência tipicamente abjeccionista, conforme expressa pelos seus idealizadores. A sua tonalidade permite, também, evidenciar adequadamente os motivos que haviam contribuído para adensar a abjeção experienciada, depois de desaparecimento o ímpeto lucidamente resistente de António Maria Lisboa:

As experiências a que procedemos há mais de dez anos são hoje continuadas por outros, talvez até com maior vigor e consciência (...). Acontece, porém, que a realidade social de hoje, menos «feroz» que há dez anos, mas muito mais dissolvente, tem dulcificado os ímpetus mais «agressivos» (*apud Cesariny*, 1997: 294-295).

O Abjeccionismo é apresentado por Pedro Oom como uma atitude, uma forma de o indivíduo evoluir adequadamente face a um contexto que procura submetê-lo aos padrões morais e espirituais da sociedade moderna e da civilização por esta promovida. A dúvida expressa por António Maria Lisboa é retomada por Pedro Oom enquanto síntese elementar de uma posição comum desenvolvida “na resposta que cada um dará à pergunta: «que pode fazer um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos»”; dessa pergunta comum e das várias respostas possíveis, dependentes do temperamento particular de cada sujeito abjeccionista, derivaria a permanência das condições mínimas para a “livre floração da personalidade” (*Idem, ibidem*: 291).

A afirmação da individualidade proposta por Oom, recuperando muitos dos aspetos inerentes à vivência surrealista anterior, dirige-se a uma cisão radical relativamente ao imaginário cultural do Ocidente, em qualquer dos seus patamares, deixando ao indivíduo isolado a tarefa de resistir aos dogmas impostos. O eixo orientador passa sempre pela contemplação “do indivíduo isolado, isto é, considerado isoladamente, como um todo e não como mera peça da colectividade” (*Idem, ibidem*: 291).

Segundo Oom, o indivíduo afirma-se a partir do momento em que, mentalmente, consegue destacar-se da realidade social a que inevitavelmente pertence e a que deve parcialmente corresponder. Essa autonomia mental consiste numa forma de ultrapassar a angústia através da afirmação da pura vitalidade individual, que encontra forças para corresponder às múltiplas intromissões do exterior na atmosfera íntima do sujeito abjeccionista.

A recusa da pacificação cultural, que constitui uma espécie de panaceia precária oferecida pelas várias comunidades para impedir os seus integrantes de se sentirem excessivamente angustiados, encontra-se também na génese da distinção entre o Surrealismo e o Abjeccionismo, conforme delineada por Pedro Oom, naquela que constitui a mais aprofundada exposição teórica da dissidência abjeccionista:

A diferença fundamental entre surrealismo e abjeccionismo está no seguinte: nós também acreditamos na existência de um determinado ponto do espírito onde a vida e a

morte, o alto e o baixo, o sonho e a vigília, etc., deixam de ser contraditoriamente apercebidos, mas cremos igualmente na existência de um outro ponto do espírito onde, simultaneamente à resolução das antinomias se toma consciência das forças em germe que irão criar novos antagonismos. Em resumo, Breton diz que há um ponto do espírito onde as antinomias deixam de ser contraditoriamente apercebidas e eu digo que, mesmo idealmente, duas proposições antagónicas não se podem fundir sem que logo nasça uma proposição contrária a essa síntese. Por isso, tanto a posição surrealista como a contrária me parecem limitadas (*Idem, ibidem*: 292).

Parecendo um aspeto de pormenor, o contraste apresentado por Pedro Oom encontra-se diretamente relacionado com o cerne da questão a que temos feito referência, acentuando a irredutibilidade da crítica abjeccionista<sup>74</sup>.

Na perspetiva de André Breton, que atribui ao movimento surrealista uma finalidade, um propósito e uma teleologia, existiria um momento definitivo relativamente ao qual poderia falar-se de uma espécie de fim da História, dado que se conciliariam definitivamente as múltiplas facetas do real, finalmente pacificadas.

Lido em função dessa tese de André Breton, defendida no *Segundo Manifesto do Surrealismo* (1929) e de algum modo corrigida pelo próprio em textos posteriores, como referimos no primeiro subcapítulo desta segunda parte, o movimento surrealista tenderia a aproximar-se, embora a coberto de uma certa vertigem suprarreal, de outras doutrinas veiculadoras da crença num efetivo progresso do ser humano. Tanto o Homem como o mundo por este habitado poderiam ser transformáveis tendo em vista um desfecho absoluto, no qual os pontos de vista contraditórios tenderiam a deixar de fazer sentido. O Homem alcançaria uma espécie de Paraíso Perdido, melancolicamente desejado desde sempre e situado num plano anterior às contingências e metamorfoses de que haviam resultado as antinomias responsáveis pela delicada situação vivida pelo homem moderno.

A correção operada por Pedro Oom, por seu lado, corresponde a um quadro de exaltação da liberdade do pensamento, na medida em que atenta na importância de um incessante procedimento renovador inerente à definição contínua de novas perspetivas acerca da realidade. A problematização dos dados que num determinado momento foram dados como seguros, e a crítica aos mitos consagrados a que o Surrealismo começou por corresponder, encontram-se, nesta medida, perfeitamente alinhados com a

---

<sup>74</sup> De resto, no texto “O Homem Reduzido” (1968), Pedro Oom descreve a mesma conceção sem remeter para Breton, evidenciando a constância desse problema na sua reflexão a respeito da cultura, em consonância com o ideal de crítica de António Maria Lisboa: “A coexistência pacífica de uma tese e de uma antítese só existiu, se o foi, na corte do Rei Artur. Este anseio idealista que não desarma perante a inevitável estupidez dos homens é, talvez, um dos factores que mais contribuem para a alienação conventual do sentido e forma da poesia” (Oom, 1980: 77).

plena compreensão dos limites do conhecimento humano, divergindo do otimismo epistemológico com que Breton adaptava os ideais historicista e iluminista ao discurso específico da surrealidade.

O entendimento de Pedro Oom é significativo, tanto na medida em que alerta para o inevitável germinar de novas problemáticas, questionamentos e controvérsias, num horizonte humano aparentemente inesgotável, como no modo como inclui o ponto de vista bretoniano no âmbito dos vários discursos em disputa, relativamente aos quais a visão abjeccionista pretende manter uma assinalável distância crítica. Dada a evolução das ideias, e desse modo a possibilidade de ocorrer uma certa esclerose dos propósitos surrealistas e o germinar de novos paradigmas mais adequados às futuras necessidades do ser humano, a proposta abjeccionista acentua a necessidade de resistência permanente aos vários vocabulários em cisão.

O exemplo a que Pedro Oom recorre para evidenciar o potencial equívoco de Breton, lembrando o aprisionamento a que se encontravam votados os surrealistas abjeccionistas portugueses, é muito significativo:

Assim, quando Breton diz «liberdade cor de homem», parecendo querer significar a ineficácia das prisões, os antagonistas justificam a existência das mesmas dizendo que «as prisões existem para que possa haver homens livres». Nós, que sabemos quanto as prisões podem ser eficazes, afirmamos todavia: «um homem pode entrar livremente numa prisão e sair dela mais amarrado do que quando lá entrou» (*apud* Cesariny, 1997: 292).

Assinalando o facto de que, perante os mesmos dados, cada indivíduo pode responder de formas muito diversas, o que potencia que qualquer decisão tomada pode conduzir a efeitos imprevisíveis, inclusive de sentido contrário ao desejado, Pedro Oom explicita, através de uma formulação alternativa, o sentido implícito na pergunta icónica do abjeccionismo. Face a um contexto em que “o ar é um vómito e nós seres abjectos”, as respostas à pergunta “que pode fazer um homem” – e acentue-se que o foco se encontra na singularidade, pois é de “um homem” e não “do Homem” que se está a falar – podem ser tantas quantos os sujeitos que desejem procurar uma forma de lhe corresponder, afirmando-se.

A formulação de Pedro Oom permite colocar a questão do ser humano num plano mais vasto do que o relacionado com o contexto português diretamente implicado na definição do Abjeccionismo, na medida em que parece constituir uma súpula não só da condição histórica e poética das vanguardas portuguesas, como sugere Fernando Cabral Martins (Martins, 2016: 28), mas também da própria condição humana. Com efeito, se

entendermos que “um homem desesperado” é uma descrição apropriada do indivíduo que ganhou consciência das suas contingências e limitações, sejam quais forem os seus contextos específicos, o entendimento dos seres humanos como “seres abjectos” ultrapassa a crítica a um enquadramento sociopolítico marcante – aquele que faz do ar “um vômito” – para apontar para uma perspectiva lúcida a respeito da íntima natureza humana, potencialmente considerada abjeta por um paradigma ideológico tendente a ocultar os aspetos diretamente relacionados com a intimidade.

Em função disso, e correspondendo ao individualismo inerente à interrogação abjeccionista, é em cada homem individualmente, e nas circunstâncias específicas com que se depara no seu percurso vital, que a liberdade deve pensar-se. As ferramentas mentais de resistência propostas por Oom coincidem com essa autonomia, como de resto já argumentara Oom em 1949, na “Carta ao Egito”, ao acentuar a metamorfose contínua de todas as coisas, incluindo as do próprio indivíduo e das suas afirmações e posicionamentos:

O que possa haver de menos compreensível em tudo isto resulta do facto de que toda a explicação necessita de uma outra explicação para ser compreendida. Aquilo que de um modo imediato é para nós verdadeiro só será inteligível para outrem depois de uma determinada «mastigação» durante cujo processo já todo o objecto em causa adquiriu nova cor, nova forma, novo ou novos sentidos de interpretação. O poeta tem a clarividência desta transformação e daí a sua atitude, sempre de recusa a qualquer espécie de imposição (...) (*apud* Cesariny, 1997: 99).

Assim, a edificação autopoietica e o confronto do organismo em contínua evolução com o ambiente em que subsiste reúnem-se para descrever as variáveis a que se encontra sujeito o ser humano, mesmo (ou sobretudo) aquele que procura dar o devido curso à plenitude das suas faculdades, sujeitando-se aos riscos inevitáveis da aventura de existir e de o fazer singularizando-se.

Nesta entrevista, Oom esclarece também a origem da formulação abjeccionista, fazendo-a remontar a 1949, no decurso do debate mantido com António Maria Lisboa relativamente a “certa pureza bretoniana” e a algumas atitudes levadas a cabo pelo grupo parisiense que denunciavam a persistência de um espírito de seita mesmo depois da Segunda Guerra Mundial. A tese abjeccionista encontra-se diretamente relacionada com a impossibilidade de o indivíduo que não se deseja ver manietado aceitar qualquer constrangimento à liberdade da sua ação:

A minha convicção pode parecer paradoxal, mas baseia-se no facto de que qualquer estética, mesmo a do absurdo, está limitada por padrões fixos, uma técnica específica, o que equivale a dizer que, dentro desses limites, toda a actividade libertadora perde a sua energia, compromete-se, passa a servir de apoio àquelas forças a que, em princípio, se opunha (*apud* Cesariny, 1997: 293-294).

O Abjeccionismo adquire assim, desde a sua primeira manifestação, uma toada necessariamente negativa, na medida em que se destina a servir de mecanismo de defesa e de reação relativamente às adversidades enfrentadas pelo indivíduo e ao mesmo tempo como plataforma focada na denúncia e problematização das mitologias alheias, mesmo aquelas que lhe haviam servido inicialmente de suporte e entretanto pareciam ter-se desviado do seu rumo emancipador. Não se trata, pelo menos nesta fase, da submissão a uma circunstância marcada pela angústia face às dificuldades vividas, mas de um exercício orgulhoso das faculdades pessoais, direcionadas para uma mais ampla compreensão do mundo e dos movimentos estéticos, políticos, filosóficos e religiosos que o vão enformando.

A recusa da angústia que predomina no pendor abjeccionista descrito por Oom encontra-se expressa numa frase icónica de Maurice Dubois – “c’est au fond de l’abjection que la pureté attend son heure” –, que permite integrar as considerações abjeccionistas num contexto em que o debate sobre a libertinagem se encontrava particularmente vivo: o momento da publicação de *Le Deuxième Sexe* (1949), de Simone de Beauvoir.

A frase de Dubois ocorre no âmbito de um inquérito proposto por François Mauriac, cuja reação à publicação da obra foi particularmente violenta. Mauriac viu no livro de Beauvoir uma sùmula dos mais preocupantes traços de abjeção e libertinagem que, na sua perspetiva, haviam dominado a cultura ocidental desde o início do século XX. Na própria formulação do inquérito, publicado entre 25 de junho e 30 de julho de 1949 no *Le Figaro*, fica patente a associação entre o que um livro parecia revelar do seu tempo e o que nesse mesmo ambiente intelectual parecia considerar-se ameaçador para o sistema dominante:

Croyez-vous que le recours systématique, dans les Lettres, aux forces instinctives et à la démente, et l’exploitation de l’érotisme qu’il a favorisée constituent un danger pour l’individu, pour la nation, pour la littérature elle-même, et que certains hommes, certaines doctrines en portent la responsabilité ? (*apud* Galster, 2004: 31)

A associação entre os domínios da abjeção e da libertinagem é reforçada pela aproximação de Beauvoir a uma tradição dedicada à exploração dos abismos humanos que, segundo Mauriac, remontaria pelo menos a Sade:

Nous avons littérairement atteint les limites de l'abject (...). Il ne s'agit pas non plus de partir en guerre contre les grandes œuvres audacieuses, ni contre la poésie qui transfigure et qui purifie : il faut que l'homme soit connu et que nous jetons des torches dans ses abîmes. Mais l'abject n'est jamais beau. Sade et ses émules relèvent-ils de la psychiatrie ou de la littérature ? (...) Ne sommes-nous pas ici les victimes d'une équivoque, d'une confusion exploitée par des directeurs de la conscience moderne qui obéissent à un plan préconçu ? (*Idem, ibidem* : 22-23)<sup>75</sup>.

Segundo Mauriac, as perspetivas mais dissolventes seriam da responsabilidade, tanto de livros particulares e dos seus autores, como das correntes de ideias que lhes serviriam de suporte. O Surrealismo marca particular presença neste debate, tanto pela presença de personalidades como Jean Schuster, como pela menção a personalidades pertencentes à linhagem surrealista, como Sade, Baudelaire, Rimbaud, Freud, André Breton, Aragon ou Éluard<sup>76</sup>.

Respondendo a Mauriac e à remissão da mundividência por si criticada para o domínio da abjeção, Maurice Dubois descreve o panorama adequado para a inscrição das intenções abjeccionistas, derivando da consciência de uma realidade marcada pelo contraponto entre diversas sensibilidades conflituantes, que, confrontada com os seus mais expressivos limites, encontra o potencial reativo necessário para a definição de uma nova etapa, em vista da qual o Homem deveria ser contemplado de outros ângulos:

---

<sup>75</sup> O modo como é colocada nesta passagem a definição do que pode ou não entender-se como belo aproxima-se, embora por contraste, do modo como Mário Cesariny a coloca ao convocar Sade para a capa da primeira edição de *Corpo Visível* (1950), reivindicando também a autonomia percetiva em que assentam os pressupostos abjeccionistas: “Les trois quarts de l'univers peuvent trouver délicieuse l'odeur d'une rose sans que cela puisse servir d'épreuve, ni pour condamner le quart qui pourrait la trouver mauvaise, ni pour prouver que cette odeur soit véritablement agréable” (Cesariny, 2015: 19).

<sup>76</sup> Jean Schuster procede, de resto, à demarcação do movimento Surrealista, quer relativamente à visão dominante representada por Mauriac – à qual não é alheio o catolicismo do responsável pelo inquérito –, quer no que respeita a outros alvos da crítica global endereçada ao ambiente cultural de meados do século XX, como os representados por Gide, Sartre ou a própria Beauvoir; fazendo-o, aquele que seria responsável pela dissolução oficial do movimento surrealista, em 1969, chama ao Surrealismo os contornos de um vigoroso opositor do panorama com o qual Mauriac mostrava preocupação: “Nous avons répété maintes fois qu'il n'y avait rien de commun qu'accidentel entre nous et la nation (la France), et que nous nous flattons de constituer un danger permanent pour ses institutions. (...) Notre retranchement agressif de votre société déliquescence, notre hostilité vis-à-vis de ses idéaux dégradants trouvent leur corollaire dans l'ardeur que nous mettons à oniriser érotiquement la vie” (*apud* Galster, 2004: 32). Pierre Néraudde Boisdeffre expõe a questão de forma igualmente sugestiva, colocando-a no cerne do embate entre uma tradição moralista à qual a cultura burguesa dava novas configurações e as diversas manifestações literárias que, através da exploração de domínios situados além dos limites da suposta normalidade, nomeadamente os de índole escatológica, encontram ecos em Pascal, Racine, Rousseau, Saint-Simon, Laclos, Baudelaire, Proust, Gide, Malraux, Sartre, Miller, Prévost, Jean Genet ou Boris Vian, representantes de uma suposta amoralidade (*Idem, ibidem*: 38-40).

Si l'art témoigne d'une époque, le nôtre devait témoigner de cet avilissement de la conscience, de ce mépris profond de l'homme. Ce besoin que vous ressentiez, monsieur Mauriac, de faire sortir de vous-même comme un pus épais pour en gorger les âmes de vos personnages (...), notre temps le ressent comme vous : il faut attendre qu'il ait vidé son pus et que l'abcès meure de lui-même. C'est au fond de l'abjection que la pureté attend son heure. Je me demande même si ces déchets, si cette pourriture que vous trouvez dangereux pour la littérature, pour l'individu, pour la nation ne sont pas justement leur chance (*Idem, ibidem*: 50).

É também esse o ponto de vista de Pedro Oom, ao associar o Abjeccionismo à possibilidade de, como sugere Dubois, ser do rebaixamento aos meandros mais abjetos que poderá emergir a esperança de um renascimento humano, fortalecido pela consciência da menorização abjeta a que fora reduzido pelo contexto que lhe foi dado experienciar:

Numa sociedade dualista, dividida entre duas grandes forças antagónicas, em que cada uma se engrandece à custa da existência da outra, o Poeta só tem como alternativas a angústia ou a abjeção. Se escolhemos esta última atitude é porque ela nos mantém ainda uma réstia de esperança quanto ao destino do Homem. Embora a posição abjeccionista se baseie na resposta que cada um dará à pergunta: «que pode fazer um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?», tem também como ponto de fé que, seja qual for a resposta, a «esperança» não será aniquilada, pois se acredita que «c'est au fond de l'abjection que la pureté attend son heure» (*apud Cesariny*, 1997: 292).

A angústia, como já acentuara Georges Bataille, consiste numa excessiva preocupação com valores contrários aos da *parte maldita* na qual se integra o domínio da mundividência poética: os interesses derivados da acumulação de bens materiais, que impedem o indivíduo de valorizar devidamente a autonomia de que o seu pensamento consegue muni-lo no confronto com a sociedade, de modo a manifestar-se heterodoxamente. Assim, o estado abjeccionista recusa a angústia derivada da submissão gregária, respondendo com a transgressão, mesmo que circunscrita ao domínio da liberdade do pensamento<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Bataille considera em várias passagens da sua obra que a angústia deriva da incapacidade de o ser humano ser capaz de lidar adequadamente com o risco da morte, levando-o a submeter-se inteiramente à esterilização comunitária, da qual não pode resultar qualquer manifestação de soberania. Por seu lado, a parte maldita, associada por essa comunidade à abjeção, como vimos, introduz na equação um excesso de vitalidade impossível de apreender pelos limites estreitos do poder vigente. É nesta medida que as diferentes formas de lidar com a angústia conduzem ao contraste entre duas categorias de indivíduos, destacando-se os que conseguem ultrapassar o estado de angústia adequando-se ao próprio movimento da vida: “A angústia tem lugar quando o angustiado não se encontra ele próprio sob a tensão do sentimento de uma superabundância. Tal é precisamente o que anuncia a significação isolada, individual da angústia. Não pode haver angústia senão de um ponto de vista pessoal, *particular*, radicalmente contrário ao ponto de vista *geral*, fundado na exuberância da matéria viva no seu conjunto. A angústia é vazia de sentido



É nesse plano que Ernesto Sampaio coloca a sua perspetiva sobre o poético, entendido como palco de uma tradição destinada à experiência abrangente de uma irreduzível vitalidade. De facto, para Sampaio, as principais circunstâncias implicadas na constituição da identidade dos que habitaram o contexto surrealista português, em particular na variante abjeccionista, derivam das duas noções fortes que, segundo Lisboa e Oom, justificam a complexidade crítica do Abjeccionismo: a infindável oposição entre pontos de vista e a experiência humana dos vários limites colocados a um indivíduo que visa libertar-se, produzindo o desespero. De facto, o ponto intermédio entre esses dois estados corresponde a “estar na crista das contradições”, disposição que, segundo Sampaio, “obriga-nos a sair delas por decisões imperativas, umas vezes desastrosas (o suicídio, a loucura), outras desesperadas («vivo deste desespero que me encanta»), outras injustas, outras ainda criativas, mas de um extremo subjectivismo” (Sampaio, 2001: 31-35).

É toda essa gama de soluções que se repercute na expressão imprevisível da “única real tradição viva”, conceito com que concluiremos este subcapítulo, ao introduzirmos o texto homónimo da autoria de Ernesto Sampaio<sup>79</sup>.

O título do texto, “A Única Real Tradição Viva”, introduz os alicerces de um contraste patente em toda a mitologia a que temos feito menção, partindo para a construção de uma mundividência focada num ideal de libertação progressiva através da recusa generalizada dos procedimentos em que assenta o discurso da *doxa*. É na génese do contraste entre dois pontos de vista, cuja persistência histórica é acentuada pelo facto

---

para aquele que transborda de vida, e para o conjunto da vida que é um transbordar por essência” (Bataille, 2005: 80).

<sup>78</sup> Para um aprofundamento da abordagem que passaremos a fazer a Ernesto Sampaio, cf. Sousa (2016c).

<sup>79</sup> “A Única Real Tradição Viva” foi incluído por Mário Cesariny na antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)*, na qual procurou reunir “aos nomes e obras dos núcleos surrealistas há muito extintos” as obras de representantes de uma nova geração, como Ernesto Sampaio e João Rodrigues (Cesariny, 2015: 311). A importância deste documento pode aferir-se, por exemplo, da sua recuperação por Cesariny em 1966, para a mais seleta antologia *A Intervenção Surrealista*, constando também como um dos “textos mais agudos e corajosos que entre nós se escreveram, na modernidade, dentro da e sobre a «experiência poética»” que Herberto Helder reuniu na antologia *Edoi Lelia Doura* (Helder, 1985: 265). Deve sublinhar-se, também, que é ao título deste texto que Perfecto E. Cuadrado foi buscar a ideia síntese com que denominou o seu panorama da poesia surrealista portuguesa, em 1998, no qual este texto é o único a transgredir a opção de contemplar apenas poetas associados aos grupos surrealistas organizados, entre 1947 e 1953. Em 1988, Ernesto Sampaio incluiu o texto na recolha de ensaios, *O Sal Vertido*, na qual outros textos aprofundam as suas perspetivas relativas à tradição moderna, na qual o Surrealismo constitui um expoente essencial.

de constituírem “tradições”, que a vitalidade defendida por Ernesto Sampaio encontra a sua razão de ser.

Ao classificar a tradição de que se aproxima simultaneamente como “real” e “viva”, Ernesto Sampaio não recusa a existência de outras, deixando aliás implícita a coexistência de pelo menos duas tradições possíveis. Contudo, a valorização dessa vitalidade corresponde, imediatamente, à crítica dos pontos de vista com que contrasta, que, por definição, devem ser tidos como “falsos” e “estagnados”.

A vitalidade a que Ernesto Sampaio se dirige corresponde ao ímpeto crítico do Abjeccionismo de António Maria Lisboa e de Pedro Oom, essa forma específica de o indivíduo aceitar viver a “crista das contradições” para mais adequadamente se reconhecer na mutabilidade inerente a todas as coisas, de que depende a própria condição dos organismos vivos.

A “tradição viva” de Ernesto Sampaio faz convergir a valorização de pressupostos intemporais e a necessidade ininterrupta de lhes captar o espírito para, posteriormente, os visar criticamente e os superar:

Uma tremenda força reaccionária cobre de noite a Poesia. Aos raros espíritos que tentam reivindicar para ela os antigos prestígios, o seu poder de encantação, de transposição dos secretos ritmos do mundo, de vidência, magia e ciência, mal lhes chega a força e o tempo para elevar o seu amor um tudo nada acima das paupérrimas formas de vida deste século onde a conjunção tenebrosa da religião, do capital e do resto dispõe de um eficaz arsenal de artifícios para aviltar os homens: técnicas psicológicas para mutilar a tensão inicial que os liga à realidade exterior; coacções económicas para limitar a liberdade propulsora do seu acesso às grandes zonas perigosas onde as forças obscuras arpoadas pela *necessidade* humana se objectivam, se transformam em realidade tangível; valores, noções e obrigações para torná-los vis degradando o seu sentido do Maravilhoso, substituindo o Amor e as altas circunstâncias da vida que o realizam – único contexto da Dignidade e da Grandeza humanas – por fórmulas obtusas e vulgares que são o penhor do poderio da mediocridade e da miséria moral; enfim, uma religião masoquista para os *habituair*, para fazer deles cidadãos submissos, viciando-lhes a sensibilidade e fechando-lhes o espírito (Sampaio, 1988: 35-36).

Nesta passagem, citada extensamente pela amplitude das questões que convoca, a Poesia compreende o conjunto de manifestações livres do espírito, nas quais se exprime uma vivência poiética que, ultrapassando o âmbito da mera criação artística, se introduz na vida quotidiana como manifestação de um espírito crítico avesso a dogmatismos. Os eixos fundamentais da cultura cujos valores são considerados alienantes e opressores, motivando a rutura da vitalidade poética relativamente aos seus mecanismos de aferição do real, são rigorosamente delineados:

- 1) *um esforço para a uniformização das perspectivas, em função do qual a inquietude individual é neutralizada.* De acordo com este ponto de vista, a insubmissão deve passar por um olhar atento do sujeito aos dados constitutivos do nicho no qual emergiu e que lhe permite transfigurar-se no decurso de um percurso existencial simultaneamente ciente das circunstâncias envolventes e distanciado das ideologias em torno das quais estas se organizam e procuram impor-se;
- 2) *o enfoque privilegiado em questões de natureza económica.* Remetendo para um entendimento limitado da existência, que a reduz exclusivamente à satisfação das necessidades mais básicas e comuns, essa concentração na economia coletiva procura forçar o indivíduo a abdicar da sua autonomia para corresponder, exclusivamente, a imperativos relacionados com a necessidade imediata. É neste sentido que Ernesto Sampaio se aproxima da noção de *soberania* de Georges Bataille, reivindicando a necessidade de um pensamento livre, situado além das dependências sociais derivadas da realidade do trabalho, com as duas diversas abjeções;
- 3) *a imposição de uma ideia convencional de ordem.* Promovendo um conjunto de princípios coletivamente reconhecidos, a norma social vigente procura manter-se através de um simulacro de ordem social, assente numa série de instituições destinadas a reproduzir e estabilizar esses princípios. Essa noção estabilizada de ordem unilateral contribui para o diálogo problemático entre a comunidade e os defensores de paradigmas alternativos, vistos como exceções e desvios;
- 4) *a identificação de um alvo privilegiado.* À luz dos pressupostos anteriores, e dado que a sociedade tende a concentrar as suas energias reativas na identificação e refinado silenciamento dos espíritos desviantes, Sampaio descreve como traço distintivo dos sujeitos desviantes o ataque persistente a um dos redutos mais significativos no percurso da problemática libertina: a mundividência católica, com o seu conjunto de dogmas e proibições, sobretudo no que respeita à problemática relação com o corpo e a sexualidade, e, em função desta, as diversas vertentes da dinâmica entre dominadores e dominados, ou seja, entre as instituições vigentes e aqueles que supostamente lhes devem obediência. De acordo com a proposta surrealista, que recupera muitos dos vetores desenvolvidos pelo materialismo plástico defendido pelos libertinos, o acesso aos domínios superiores da vida passa pela expressão livre do corpo e do espírito, conjugados

numa exploração experimental do indivíduo a partir de si próprio, algo que, como veremos, é decisivo na leitura que Luiz Pacheco faz da libertinagem.

A opção pela tradição defendida por Ernesto Sampaio implica, necessariamente, uma rutura relativamente a um leque de valores e de formas de aferição do real considerados alienantes e opressores. Este espírito, como defenderá Luiz Pacheco, corresponde à atitude fundamental do pendor libertino, sempre negativo porque sempre atento às tendências mais assinaláveis de cada momento histórico no qual a “tradição viva” se manifesta: “Não se pode praticar a libertinagem e alinhar com o sistema. Por isso, o papel do libertino é quase sempre *negativo*. Temos de estar atentos aos tabus, tiques, taras da sociedade onde vivemos” (Pacheco, 2017: 201).

O papel do Poeta destaca-se, precisamente, na medida em que se afirma como uma figura exemplar, apta a reagir aos hábitos de estabilização cultural, conforme se manifestam nos mais diversos momentos históricos. A confluência da autonomia e da liberdade exprime-se numa atenção cuidadosa às circunstâncias experimentadas pelos outros – “Ele não pode aceitar que à sua volta se *coisifique* o homem” – mas, em termos individuais, processa-se na vivência de um percurso singular, sem desfecho previsível. A procura individual e a crítica ativa da alienação comunitária correspondem a duas formulações paralelas de uma mesma necessidade reativa:

sabe muito bem que sem a disponibilidade condicionada por essa liberdade o trabalho altamente poético da vagabundagem à procura de choques reveladores, transforma-se, de exaltante, em amargurado. Para ele, ser livre é conservar intacta a necessidade da consciência que visa à transformação do estado entre a multiplicidade de estados relativos do ser, que mais se ajusta ao ponto equilibrante onde se fundem a lei contingente da matéria e a liberdade do espírito. A preservação dessa necessidade vai de par, nele, com a denúncia de todo o sistema arbitrário cuja estrutura seja precária e pretenda possuir um valor absoluto. Ele tem de descobrir o seu próprio sistema de aferição do real, a sua própria *física*, arruinando a actual, comportando-se sempre em relação às «verdades» do mundo e em relação à sua própria percepção duma maneira subversiva (*Idem, ibidem*: 38).

A vagabundagem, um dos traços fundamentais do temperamento libertino no que respeita tanto ao exercício da inquietante atividade lúdica do pensamento como à predileção por uma existência móvel e incerta, constitui a mais proeminente manifestação de recusa ao acomodamento, dando lugar a um encontro privilegiado com o contingente e o imprevisível.

O sujeito, em pleno estado de potência, acentua a sua disponibilidade para a “multiplicidade de estados relativos do ser”. Esta expressão sintetiza uma consciência da própria identidade de natureza autopoietica, conjugando a atenção aos mais diversos episódios de um percurso com a totalidade complexa a que vão dando forma e que está permanentemente em revisão perante novos dados adquiridos. Esse movimento do espírito encontra-se particularmente expresso nas interações que mantém com os próprios esboços e criações, que, tomadas como um todo, reúnem num projeto contínuo uma série de materiais – poemas, textos teóricos, esboços de conferências, comentários a livros alheios, correspondência.

Ciente da tendência do espírito para se deixar condicionar pelas supostas “«verdades» do mundo”, da qual resulta a necessidade de o indivíduo definir aprofundadamente o seu próprio território, Ernesto Sampaio propõe como reação intemporal ao *modus vivendi* dominante, com o seu elenco de preconceitos e lugares comuns, uma experiência poética entendida como exercício de erosão tendo em vista a denúncia dos atavismos e a ultrapassagem de algumas das lacunas identificadas. Os representantes da linhagem identificada com a “única real tradição viva” são, assim, eternos vanguardistas, transmitindo pontos de vista dissonantes face ao momento histórico a que pertencem, relativamente ao qual podem considerar-se extemporâneos ou anacrônicos:

Em todos os tempos, também, tal como a água a insinuar-se por entre as falhas das rochas, lá longe, absolutamente sós, *à frente*, os guardas-avanzados do espírito têm estado atentos às falhas da grande noite que os rodeia, procurando aberturas, espaços iluminados, onde possam abrir a estrada da emancipação do homem, num combate árduo pela conquista duma absoluta semelhança entre o que ele é e a mais alta ideia de si mesmo (*Idem, ibidem*: 37).

## 2.2 Do Abjeccionismo Libertino de Luiz Pacheco

No primeiro capítulo da segunda parte, começámos por equacionar a importância da reflexão acerca do Homem no quadro da aventura surrealista, sublinhando em que medida é da amplitude conferida pelo Surrealismo à autonomia como fonte fundamental de acesso ao conhecimento que decorre a denúncia de formas reduzidas de compreensão das potencialidades da natureza humana, sobretudo ao nível das condições disponibilizadas ao sujeito individual para proceder à sua autonomização. Tendo em conta a atenção que decidimos conferir ao discurso do Abjeccionismo em Portugal, associámos o inquérito surrealista às estruturas responsáveis pela edificação do discurso da *doxa* burguesa às diferentes perspetivas tendo em vista o conceito de “abjeto”.

Através das propostas de André Breton, de Georges Bataille e de Antonin Artaud, procurámos assinalar em que medida a irredutível divergência surrealista passa por um reposicionamento do Homem numa mais ampla inquirição acerca das suas circunstâncias contingentes, que passa pela afirmação da individualidade como fonte privilegiada para uma leitura do ser humano como totalidade significativa, sempre mais vasta e problemática do que os vários discursos ideológicos que procuraram captar a essência humana e delimitar as fronteiras a partir das quais a pluralidade dinâmica da autopoiese deveria ser considerada, entre outras coisas, inadequada, obscena, abjeta, heterodoxa e, no sentido que temos trabalhado nesta dissertação, libertina.

Atentando às circunstâncias específicas da emergência do Surrealismo em Portugal, procurámos extrair às teses divergentes a respeito do verdadeiro sentido da via abjeccionista aquele que, quanto a nós, mais corresponde aos eixos estruturantes da sua proposta: uma irredutível abertura do espírito individual à crítica sistemática aos mais diversos pontos de vista, integrada no âmbito de uma noção de liberdade que tem como pressuposto fundamental a necessidade de cada indivíduo responder exemplarmente aos constrangimentos que lhe são colocados por uma manifestação particularmente vigorosa da opressão comunitária.

Recusando cooperar com a ideologia dominante, o sujeito abjeccionista parte para a afirmação exemplar da sua verdade vital, acentuando a necessidade de um contacto aberto com as diversas hipóteses difundidas pela tradição cultural mas, em simultâneo, definindo a própria vida, com o seu devir ininterrupto pleno de aporias, contrapontos e redefinições, como único modelo. O Abjeccionismo, entendido como um dos rostos de uma “tradição viva” que se relaciona com as suas fontes privilegiadas ao mesmo tempo

que acentua a necessidade de o indivíduo se destacar em permanência, corresponde a uma ponte privilegiada para a inscrição dos fundamentos da linhagem libertina no panorama cultural português de meados do século XX, também no que à discussão das diversas manifestações do indivíduo num projeto criador coeso respeita.

Procuraremos, no decurso deste capítulo, expandir a reflexão acerca do Abjeccionismo transportando as questões fundamentais da sua noção de crítica como forma de permanência, no âmbito de uma sociedade que visa envolver todos os seus sujeitos num mesmo quadro de abjeção, para o domínio particular de Luiz Pacheco.

Para o efeito, começaremos por refletir o percurso que conduziu da receção dos pontos de vista do Abjeccionismo à emergência de uma nova etapa que, coincidindo com a apropriação que Luiz Pacheco fez das principais teses abjeccionistas defendidas por António Maria Lisboa e de Pedro Oom, conduz a uma proposta distinta, na qual a libertinagem é encarada como a mais plena manifestação do desejo de vitalidade crítica tipicamente abjeccionista.

Deve ficar, desde já, claro, o sentido que passaremos a atribuir às duas atualizações do termo “Abjeccionismo”, umbilicalmente ligadas aos pressupostos de Cesariny e de Pacheco:

- 1) ao mencionarmos o “Surreal-Abjeccionismo”, teremos em conta, essencialmente, a perspetiva de Mário Cesariny a respeito do abjeccionismo, conforme expressa na antologia *Surreal-Abjeccionismo* (1963). Ao integrar na sua antologia de 1963 autores provenientes dos vários grupos surrealistas ou afins do Surrealismo em Portugal, em conjunto com outros que não se relacionam propriamente com o Surrealismo, mas que espelham de algum modo ao ambiente descrito por Pedro Oom ao idealizar o Abjeccionismo, Cesariny exprimiu criticamente a sua interpretação do alcance, do verdadeiro sentido e dos limites da via abjeccionista. Distinguiremos, assim o Surrealismo-Abjeccionismo, com que referiremos questões comuns aos dois movimentos, do Surreal-Abjeccionismo derivado do nome da antologia de 1963;
- 2) por “Neo-Abjeccionismo” passaremos a entender a receção do discurso abjeccionista por parte de Luiz Pacheco, cuja proposta passa, simultaneamente, pela recuperação crítica de alguns aspetos relevantes da proposta de António Maria Lisboa e de Pedro Oom, mas encarada com distanciamento e, sobretudo, adaptada à mundividência particular de Luiz Pacheco. A afirmação por parte de Pacheco da necessidade de prosseguir ativamente a dissidência radical

característica do Abjeccionismo, num momento distinto, conduz à contaminação entre a liberdade autónoma reivindicada pelo questionamento abjeccionista e a libertinagem conforme expressa por Luiz Pacheco, na qual a vivência da abjecção ocupa um lugar fundamental. À luz da figuração do Neo-Abjeccionismo de cariz libertino defendida por Pacheco, o Abjeccionismo e a Libertinagem são mesclados, correspondendo a formas de reação pessoal às mesmas situações experienciadas.

Situados no âmbito específico do Neo-Abjeccionismo libertino de Pacheco, passaremos a considerar uma outra fonte privilegiada no desenvolvimento da interpretação que Luiz Pacheco faz da figura do libertino: a *Cartilha do Marialva* (1960), de José Cardoso Pires, obra que constitui um importante contributo para a discussão da identidade libertina nas suas interações com a cultura portuguesa, apresentando uma alternativa dinâmica ao ponto de vista dominante, identificado com a mundividência marialva. Num dos textos fundamentais da reflexão de Pacheco sobre a libertinagem, o prefácio à edição portuguesa de *A Filosofia na Alcova*, de Sade (1966), o seu ideal de libertino é diretamente relacionado com o pioneirismo da análise de Cardoso Pires; os argumentos de Pacheco partem dos pressupostos fundamentais de Pires para conduzirem a um entendimento do libertino afim da emergência e do aprofundamento do discurso neo-abjeccionista.

Procuraremos, deste modo, evidenciar a associação entre os dois domínios, defendendo que a realidade à qual o Abjeccionismo procurou reagir, de cuja herança Pacheco parte para a elaboração dos seus pontos de vista particulares, corresponde à que Cardoso Pires identificou com o tradicionalismo estagnante da *doxa* marialva.

Finalmente, remeteremos os resultados destes dois subcapítulos para a leitura de uma questão decisiva no quadro do projeto autoral de Luiz Pacheco: a visão da libertinagem como expoente de um movimento de dinamização permanente da cultura, resultante, tanto de um ideal de polémica que se sustenta na valorização da diversidade cultural e de um incessante confronto entre paradigmas de que devem sobressair os pressupostos distintivos do indivíduo, como de uma contínua atenção do indivíduo ao seu próprio movimento existencial. Apontando a compreensão libertina da realidade para o cenário de um mundo desprovido de Deus, Luiz Pacheco foca a totalidade da experiência criadora nas faculdades individuais do sujeito, que parte de um gradual esforço de autoconhecimento para delimitar os horizontes de uma experiência vital que



se contrapõe ao paradigma da *doxa* procurando reproduzir originalmente os processos inerentes ao devir natural.

### 2.2.1 O 'Surreal-Abjeccionismo' de Cesariny e o 'Neo-Abjeccionismo' Libertino de Luiz Pacheco: formas de ser livre em Portugal

Como referimos, antes de deslocar a nossa perspetiva para a leitura do Abjeccionismo desenvolvida por Luiz Pacheco, começaremos por assinalar a interpretação que Cesariny foi fazendo da via abjeccionista, dado que, quanto a nós, os pontos de vista de Cesariny são fundamentais para o enquadramento da singularidade da proposta de Pacheco. Com efeito, se Cesariny terá sido o surrealista português mais crítico da deriva abjeccionista e das leituras que procuravam estabelecer relações diretas entre Surrealismo e Abjeccionismo, também deve observar-se que o seu contributo para a divulgação e mesmo a consolidação do Abjeccionismo é plural, complexo e decisivo no modo como passou a integrar o património específico do Surrealismo em Portugal. Em grande medida, é Cesariny a propiciar as condições para que a via abjeccionista adquira plasticidade histórica e geográfica, adequando-a à abordagem que nos interessa desenvolver.

A presença da abjeção no modo como Cesariny se dirige à realidade portuguesa e aos diferentes percursos seguidos na sequência da aventura surrealista coletiva encontra-se expressa em algumas cartas dirigidas a Cruzeiro Seixas, em 1953. É através da inquietação abjeccionista que classifica as experiências de poetas associados a Os Surrealistas que haviam seguido caminhos coincidentes com a *doxa*, casos de Risques Pereira e de Carlos Eurico da Costa, e lhes contrapõe uma outra atmosfera derivada de uma irredutibilidade inspirada nas propostas de António Maria Lisboa e de Pedro Oom. Para exemplificar essa toada, Cesariny não esquece o caso emblemático de Luiz Pacheco, cuja ação, até ao momento da rutura entre ambos e mesmo na conceção que continuaram a ter da importância de um discurso pessoal e combativo, está profundamente enraizada em propostas como a crítica permanente de Lisboa, a resposta pessoal ao inquérito de Oom ou a conjugação arriscada entre autoria e liberdade.

Em janeiro de 1953, Cesariny mostra-se particularmente afetado pelos “vómitos a que vamos chegando todos”, recuperando parcialmente os termos utilizados por Pedro Oom e António Maria Lisboa ao cunharem a pergunta fundamental do Abjeccionismo.

É, de resto, a ambígua inquietude abjeccionista, entre a aproximação a estados de renúncia e a necessidade de afirmação alternativa, que se encontra patente na descrição do quadro em que ainda se movimentavam os poetas surrealistas portugueses, entre a

“*vida-esperança-desepero*” em que continuavam a viver Risques Pereira e o próprio Oom e a “*inapetência para ser feliz*” com que Cesariny descreve a sua situação (Cesariny, 2014: 77-78). Ora, essa disposição não é entendida como característica exclusiva, mas como uma espécie de sensibilidade comum, próxima da dos que se haviam parcialmente distanciado do idealismo surrealista. Luiz Pacheco é reconhecido como uma das mais exemplares figuras dessa condição, caso extremo de uma postura que remete para uma vivência dos propósitos surrealistas que não é meramente superficial e rapidamente substituída pelos confortos da vida comum, mas um espelho da irredutível incapacidade de coincidir com os valores vigentes: “É o preço, é o preço! Eis o que impõe à minha consideração, apesar dos dislates, o Luiz Pacheco. Eis aí outro louco também não ocupado com as felicidades...” (*Idem, ibidem*: 85-86).

De resto, Cesariny havia sido diretamente associado ao Abjeccionismo por António Maria Lisboa, que descreve do seguinte modo a sua posição quanto à eventual necessidade de etiquetar a sua atividade:

Não se tratava em mim (em nós) de negar o Surrealismo e os seus princípios, mas ilibava-me eu de tomar lugar na querela do eu sou, tu não és. Serei ou não surrealista de hoje para o futuro com a minha Metaciência e o Nosso Abjeccionismo – eu não me pronunciarei sobre tal (Lisboa, 1995: 196).

Ao expor a sua atitude através de duas disposições próprias da poética abjeccionista – o individualismo metacientífico, que recusa depender de qualquer outro movimento ou grupo, e “o nosso Abjeccionismo” – Lisboa mostrava-se mais próximo de aceitar a interrogação abjeccionista do que propriamente a conformação do seu temperamento aos aspetos exteriores da atividade surrealista, considerando-se surrealista apenas e só por via da Metaciência e do Abjeccionismo; ao mesmo tempo, implicava parcialmente Cesariny nesse mesmo Abjeccionismo, pelo menos no que às atividades de sentido coletivo diz respeito, embora a expressão pareça indiciar que o Abjeccionismo corresponde à forma fundamental de compreender a forma portuguesa de se ser surrealista.

O texto *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* (1958), de Cesariny, é o mais representativo desse influxo abjeccionista na obra de Mário Cesariny. Com efeito, e se considerarmos a carta de António Maria Lisboa como o palco de uma afirmação de liberdade individual e coletiva correspondente, respetivamente, à síntese metacientífica e à comunhão identitária abjeccionista, o facto de Cesariny convocar para

este texto uma das frases que António Maria Lisboa dá a conhecer precisamente nessa carta estabelece nexos fundamentais entre os dois documentos. Com efeito, constituem duas teorias acerca da liberdade.

Ao distanciar-se dos procedimentos fundamentais do Surrealismo, por não se rever na atitude essencialmente persecutória que André Breton introduzira no movimento surrealista desde muito cedo através de sucessivas expulsões, António Maria Lisboa caracteriza o contexto em que os surrealistas portugueses se foram manifestando por uma série de logros incapazes de coincidir com a sua exigência de genuína liberdade. Reagindo a esse fracasso, Lisboa aponta para um caminho individualista, no qual “é a acção verdadeiramente livre e que não precisa nem de informadores nem de polícias” a caracterizar a totalidade das pesquisas empreendidas (*idem, ibidem*: 194).

Introduzido esse distanciamento, e aberto o caminho para a circunscrição de todos os seus esforços à Metaciência e ao Abjeccionismo, António Maria Lisboa dedica-se a definir os principais princípios da pesquisa metacientífica, relacionados, em grande medida, com a situação do Poeta na comunidade e, sobretudo, com um novo entendimento da condição humana, em virtude do qual o indivíduo se retira da mera biologia para adquirir uma dimensão criadora. Um desses princípios relaciona-se com uma nova visão da temporalidade, avessa ao estreitamento dos pressupostos tradicionais, como expresso no texto “Certos Outros Sinais”: “à «fixação da realidade» prefere-se uma cada vez mais funda e vertiginosa (...) conquista do conhecimento do homem que o mesmo é dizer do Universo (...). E ao caminharmos para o Futuro é o Passado que conquistamos” (*idem, ibidem*: 111-112).

Ora, no texto de Mário Cesariny, esta frase é recuperada para dialogar diretamente com uma perspectiva do real em tudo devedora dos constrangimentos a uma verdadeira perspectiva sobre o real descritos por António Maria Lisboa. O procedimento intelectual tipicamente português é identificado com uma permanente redução de todas as coisas, impedindo o pleno acesso à totalidade das manifestações do real. Envolvidos por uma comum fachada empobrecedora, os homens, os monumentos, os pontos de vista sobre a cultura portuguesa e, finalmente, a própria capacidade para que os indivíduos possam relacionar-se livremente com a realidade vêem-se reduzidos ao estatuto de fragmentos. É esse ambiente que, contaminando as mais diversas esferas de ação, tende a comprimir os indivíduos, impedindo-os simultaneamente de apreenderem corretamente o passado e de construírem um futuro mais propício ao seu pleno desenvolvimento.

Por contraste, a liberdade defendida por Cesariny passa pela afirmação global do indivíduo, de acordo com a lição de António Maria Lisboa: “Dir-me-eis: isto é história passada. Dir-vos-ei: parece-vos. Dir-me-eis: então? Dir-vos-ei: tenho um amigo que me garantiu que ao caminhar para o futuro é o passado que conquistamos” (Cesariny, 2015: 83).

No âmbito dos procedimentos adequados à conquista da liberdade possível nesse panorama pleno de fragmentarismos, Cesariny descreve as seguintes hipóteses:

Na hipótese de estar sendo, o fragmento de liberdade será um Organicismo (prof. Gerald Barba)? Uma Inorgânica Superior (António Maria Lisboa)? Um Abjeccionismo (Pedro Oom)? Edições sim mas das baratas (Mário Henrique Leiria)? (*Idem, ibidem*: 83-84).

Essas várias opções, consideradas por Mário Cesariny como válidas na medida em que constituem manifestações exemplares de um ponto de vista autónomo, permitem-lhe introduzir na equação o contraste fundamental entre dois sentidos de autoridade, presentes na proposta de António Maria Lisboa e na tese fundamental do Abjeccionismo: por um lado, a autoridade corresponde às várias instituições destinadas a impor uma ordem rígida, de acordo com a qual ocorre uma fixação ininterrupta do real e que, por isso mesmo, tende a reagir adversamente aos indivíduos que divergem, como Breton reagiu aos dissidentes do Surrealismo; por outro lado, a autoridade situa-se no plano do indivíduo que se autonomiza e reconhece nas suas faculdades particulares o ponto de partida para uma genuína criação.

No ponto de vista de Cesariny, a questão da autoridade implica relações sociais complexas, que ajudam a enformar, pelo menos, três categorias:

- 1) a comum a todos os seres humanos que se libertam, na medida em que “Todo o homem é teatro de uma inexpugnável autoridade”, que, neste sentido, corresponde à coincidência do indivíduo com tudo quanto o próprio produz;
- 2) a da *doxa*, cujos representantes consideram “possível autorizar ou desautorizar a autoridade de outrem”, intrometendo-se no modo como o indivíduo gere as propensões da sua própria vida;
- 3) finalmente, a que destaca o libertino, que dispersa o exercício da sua autonomia, ao “Trocar a liberdade em liberdades”, e desse modo agride mais amplamente a sociedade em que se encontra integrado.

É nesse sentido, e em diálogo aberto com “Erro Próprio”, de António Maria Lisboa, que Cesariny prolonga uma frase utilizada por este para situar o sentido da emancipação preconizada pela fórmula abjeccionista, que recuperamos:

Uma mudança de rumo em TODOS e em TUDO não pode deixar de começar em nós individualmente. «Até que ponto pode chegar um homem desesperado quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?» - frase que podemos intitular de central. E esta posição de abjecção, de desespero irremediável, leva-nos à única posição válida: - SOBREVIVER, mas Sobreviver LIVRES, pois não existe sobrevivência na escravatura, mas na não aceitação desta. «Ser Livre» é possuir-se a capacidade de lutar contra as forças que nos contrariam, é não colaborar com elas (Lisboa, 1995: 34).

A autoridade definida por Cesariny, equivalendo a esse desejo de começar um movimento libertador a partir do indivíduo e da sua capacidade de resistir autonomamente ao contexto fragmentário no qual se encontra inserido, inscreve-se diretamente nesta proclamação cujo centro operativo é a afirmação abjeccionista:

Ser-se livre é possuir-se a capacidade de lutar contra o que nos oprime. Quanto mais perseguido mais perigoso. Quanto mais livre mais capaz.

Do cadáver dum homem que morre livre pode sair acentuado mau cheiro – nunca sairá um escravo.

Autoridade e liberdade são uma e a mesma coisa (Cesariny, 2015: 85).

Assim, e tendo em conta inclusive a inscrição da derradeira manifestação de liberdade num elemento diretamente relacionado com a área semântica da abjecção – o cadáver como resíduo definitivo do sujeito sobrevivente, sujeito à putrefação como todos os organismos no momento em que o processo autopoietico é interrompido –, a conexão agressiva que Cesariny propõe entre o autor e as suas múltiplas afirmações é uma variante possível do mote abjeccionista. Adquirindo na resistência às múltiplas perseguições a capacidade de se manter livre, pela exploração plena da sua autoridade pessoal, o indivíduo confrontado com um ambiente fragmentário – o ar que é um vômito – responde de acordo com as suas propensões particulares e, desse modo, nunca poderá considerar-se um escravo. A liberdade proposta por Mário Cesariny é, nesse modo, uma revisão precisa do contraste inerente ao movimento identitário do qual deriva a consciência libertina: da escravatura, correspondente à diluição de si numa comunidade alienante, o indivíduo desloca-se gradualmente para o plano da conquista progressiva de si mesmo, deixando de ser apenas uma mera realidade biológica extingível no momento do desaparecimento físico.

Apesar de neste emblemático texto Mário Cesariny reivindicar uma radical atitude de sobrevivência livre para o sujeito criador, recorrendo intertextualmente a passagens icónicas da configuração do discurso abjeccionista segundo António Maria Lisboa, a sua participação no desenvolvimento do Abjeccionismo consistiria, a partir da década de 60, na fixação do conceito e das suas premissas, de acordo com uma revisão histórica do percurso do Surrealismo em Portugal que tende a identificar o Abjeccionismo, quase exclusivamente, com Pedro Oom.

Nesse período, a perspectiva do Abjeccionismo defendida por Cesariny desenvolve-se, no essencial, de acordo com três ângulos de leitura distintos:

- 1) o Abjeccionismo corresponde a uma designação possível de práticas, experiências e obras nas quais a atitude agressiva relativamente aos valores vigentes é particularmente vigorosa. A amplitude atribuída à sensibilidade abjeccionista, relacionando-a mais com uma reação ao contexto do que como uma verdadeira deriva relativamente ao Surrealismo, permite a Cesariny, na peculiar antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)* (1963), integrar no âmbito do Abjeccionismo autores à partida pouco identificados com o Surrealismo propriamente dito. Esse gesto agregador de Cesariny constitui provavelmente a primeira expressão pública do termo, a par de uma recolha de textos publicada no *Jornal de Letras e Artes*, em janeiro de 1962, na qual se percebe a extensão do escopo do projeto de Cesariny, dado que inclui nomes ausentes da antologia (cf. Sousa, 2017: 129-134);
- 2) o Abjeccionismo é reconhecido como uma das faces visíveis do Surrealismo em Portugal, identificada sobretudo com a atitude de Pedro Oom, na qual se acentua uma tendência para a autodepreciação e que transporta consigo alguns reflexos da recusa dadaísta;
- 3) o Abjeccionismo é encarado como desvio aos propósitos surrealistas, seguido, fundamentalmente, por elementos pertencentes ao grupo do Café Gelo, dominados por uma ótica niilista e suicidária, e, mais particularmente, por Luiz Pacheco, considerado, a partir de certa altura, como um oportunista e mesmo um dos grandes responsáveis pela corrosão das relações entre os surrealistas portugueses e o contexto experienciado.

Quanto à antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)* (1963), importa salientar que os seus propósitos passavam, em grande medida, por abranger as mais diversas fontes de reação à sociedade vigente, contribuindo para o influxo de processos próprios do Surrealismo

no território mais adequado ao discurso programático neo-realista. Procurando estabelecer, em chave negativa, uma proposta mais abrangente quanto às limitações da reabilitação do real quotidiano, é o mais expressivo exemplo da consciência dos resultados da incapacidade de uma verdadeira vida surrealista em Portugal: o mergulho em ambientes próximos daqueles em que os surrealistas iniciaram o seu percurso, ligados ao Neo-Realismo, embora com uma amplitude transfiguradora só justificável em função do contacto com o Surrealismo e da poética abjeccionista proposta por António Maria Lisboa e por Pedro Oom.

A coexistência entre essas duas circunstâncias é dada a conhecer, tanto pelo sentido comum dos documentos seleccionados por Cesariny, como, sobretudo, por pormenores essenciais do paratexto: o subtítulo e as epígrafes.

O subtítulo da antologia acentua que esta se encontra “de acordo com o propósito inicial”, que, dada a autoridade do antologizador, só pode ser entendido como aquele que motivou o seu percurso conquistado na transição do Neo-Realismo para o Surrealismo, primeiro, e da impossibilidade de Surrealismo para uma toada ambivalente na qual cabe a presença do Abjeccionismo e, sobretudo, dos criadores abjeccionados pelo sistema dominante. O “propósito inicial” permanece aquele descrito em *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* – a conquista da liberdade pela afirmação de uma autoridade ou, neste caso, de várias autoridades conjugadas de uma forma pouco ortodoxa, pois não existe nenhum elo comum particularmente evidente além da própria necessidade de denunciar uma circunstância – e, sobretudo, não esconde um aspeto importante que estará na crítica de Pacheco a Cesariny.

Se, no conteúdo da segunda antologia de Cesariny, *A Intervenção Surrealista* (1966), Pacheco não encontra traços “da passagem duns tipinhos do neo-realismo para o surrealismo e deste para o abjeccionismo”, é precisamente esse roteiro que se encontra delineado em *Surreal-Abjeccion (ismo)*. E, com as devidas explicações, inclusive, quanto à “renegação do seu passado surrealista” (Pacheco, 1974: 284-285).

É esse o gesto operado pelo lugar de proa atribuído, embora de um modo menos explícito do que no original, à alteração crítica de Pedro Oom relativamente ao idealismo de André Breton com a qual toda a reflexão a propósito da deriva abjeccionista se concretiza. As duas epígrafes são as seguintes:



Tudo leva a crer que existe um certo ponto do espírito de onde a vida e a morte, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incommunicável, o que está em cima e o que está em baixo deixam de ser apercebidos contraditòriamente

Tudo leva a crer que existe um certo ponto do espírito de onde a vida e a morte, o real e o imaginário, o passado e o futuro, o comunicável e o incommunicável, o que está em cima e o que está em baixo deixam de ser e não deixam de ser apercebidos contraditòriamente (Cesariny, 1963: 13).

É no contraponto entre estas duas alternativas que Cesariny coloca a sua antologia conforme ao “propósito inicial”, que nos parece ser, também, o de releitura crítica do que pode extrair-se de produtivo do Surrealismo, mas também aquele que o próprio Cesariny descreverá caracterizando a “vantagem, nossa, de sermos uma geração que despontava, descobria e repudiava, amava ou detestava a seu talante, e pronta, sempre, a decapitar qualquer chefe, por muito extraordinário ou amável que viesse” (Cesariny, 2015: 271). Esse misto de descoberta e repúdio – a essência da tese abjeccionista, afinal de contas – encontra-se expresso de um modo ainda mais evidente na sua versão original, conforme expressa por Oom na já referida entrevista ao *Jornal de Letras e Artes*:

A diferença fundamental entre surrealismo e abjeccionismo está no seguinte: nós também acreditamos na existência de um determinado ponto do espírito onde a vida e a morte, o alto e o baixo, o sonho e a vigília, etc., deixam de ser contraditòriamente apercebidos, mas cremos igualmente na existência de um outro ponto do espírito onde, simultaneamente à resolução das antinomias se toma consciência das forças em germe que irão criar novos antagonismos. Em resumo, Breton diz que há um ponto do espírito onde as antinomias deixam de ser contraditòriamente apercebidas e eu digo que, mesmo idealmente, duas proposições antagónicas não se podem fundir sem que logo nasça uma proposição contrária a essa síntese (*apud* Cesariny, 1998: 293).

Afonso Cautela, que escrevera o texto inaugural da antologia (1963), descreve o intuito de Cesariny como próprio da construção de um novo mito, através de uma formulação particular do percurso abjeccionista: o neologismo surreal-abjeccionista. O ponto de vista de Cautela, no que concerne à transição operada por esse neologismo, parece-nos exato, destacando três traços relevantes:

- 1) fazia do influxo surrealista, acima de tudo, uma “encruzilhada de caminhos”, deslocando-o da atmosfera dos grupos vigentes ao longo das décadas de 40 e de 50 para um panorama mais vasto, coincidente com a recusa de ideologias fixas;

- 2) fazia do Surrealismo um “espírito” e não um “ismo”, abrindo caminho à valorização dos processos introduzidos por Breton e pelo movimento surrealista, mas agregando-os a uma série de outras hipóteses anteriores e posteriores;
- 3) finalmente, identifica diretamente os problemas acarretados pelo Abjeccionismo com os aspetos em que este ultrapassa a mera coincidência com o discurso surrealista e se permite sintetizar a totalidade de um fluxo que envolve o contexto português.

É nesse sentido que Cautela incide nos dois autores a que fizemos menção anteriormente, Bataille e Artaud, aproximando-os de outras figuras e movimentos filosóficos desenvolvidos posteriormente:

Com Georges Bataille e Antonin Artaud, o surrealismo reavalia a *parte maldita* do dualismo existencial, convergindo nas filosofias de reflexão existencial e existencialista. Inspirado em Álvaro de Campos, Cesariny faz o elogio poético do quotidiano simples e sem história, elevado a protagonista da História (Cautela, 2013: 61)<sup>80</sup>

Estamos, portanto, no âmbito da dicotomia estabelecida por António Maria Lisboa entre a hipótese de pacificação, oferecida por um paradigma historicista alheio ao particular, e a dedicação profunda à exploração do humano a partir do seu encontro sempre problemático com o contexto envolvente. Circunstância que passa pelo Surrealismo, mas está longe de se esgotar nele, extraindo do seu discurso o que este tem de genuinamente operativo no embate direto com o real, na sua contingência potenciadora das mais diversas contradições.

É este o panorama do Abjeccionismo que Mário Cesariny transmite em 1963. Nos anos subseqüentes, contudo, o seu ponto de vista a respeito da via abjeccionista, aqui plenamente aceite como componente ativa de uma disposição de rutura perene face ao real, vai conhecer transformações significativas, que, como referimos anteriormente, andam entre a tentativa de circunscrever esse ponto de vista a Pedro Oom e a desvalorização ou mesmo recusa do Abjeccionismo, incluindo do que de mais original a antologia *Surreal-Ajeccion (ismo)* proporcionara. O que não impede que, num arco temporal que vai de 1966 a 1974, seja Cesariny um dos grandes responsáveis por introduzir o termo no vocabulário do Surrealismo português, em termos nacionais e

---

<sup>80</sup> Deve sublinhar-se que Afonso Cautela aproxima a visão do Surrealismo das perspetivas de Edgar Morin, lembrando que Morin considerava a aventura surrealista como a mais ampla expressão de uma leitura soberana do ser humano, na sua inteireza antropológica, rompendo com os mais diversos movimentos cindidos por fronteiras demasiado rígidas (Cautela, 2013: 62-63).

internacionais, como começara por fazê-lo nesta antologia. Vejamos as etapas dessa flutuação interpretativa, acompanhando a análise com as evidências da presença sempre constante do diálogo com o Abjeccionismo.

Em 1966, ao procurar expor os principais momentos do percurso do Surrealismo em Portugal, na obra *A Intervenção Surrealista*, Mário Cesariny centra o pendor abjeccionista em Pedro Oom. No entanto, apesar de serem os poemas de Oom a figurar como representativos do Abjeccionismo, é evidente o reconhecimento de que a inquietação abjeccionista perpassou os grandes representantes do grupo Os Surrealistas:

Pedro Oom: poemas de *O Homem Bisado*, com versos susceptíveis de serem intercalados uns pelos outros mudando a sua posição no poema sem que este perca a vibração poética. Escreve um manifesto «abjeccionista» que entretanto se perdeu (como a quase totalidade dos seus poemas desta época). Compõe, dentro do mesmo espírito, um baralho de cartas onde estão escritos versos, ou expressões poéticas, cuja leitura é susceptível de ordenar o futuro imediato (...). Da sua intensa actividade poética nesta época e dos textos chegados até hoje restam os poemas «O Sonhador Espacializado», «Um Ontem Cão», os poemas de *A Afixação Proibida* e alguns, escassos, inéditos. No entanto, muitas das mais importantes posições assumidas por António Maria Lisboa no manifesto «Erro Próprio» resultam do convívio com Pedro Oom (Cesariny, 1997: 62).

A centralidade de *Afixação Proibida* (1949) e de “Erro Próprio” (1950) no panorama metadiscursivo do Surrealismo português seria suficiente para atribuir ao Abjeccionismo um lugar cimeiro na visão que Cesariny tinha do que poderia considerar-se uma genuína intervenção surrealista. Mas a presença do Abjeccionismo em *A Intervenção Surrealista* não se esgota no diálogo fundamental entre Lisboa e Oom.

São várias as passagens da obra em que o termo, de forma mais ou menos explícita, é assinalado, e nas suas várias variantes: adotando tópicos fundamentais do seu discurso, primeiro; mencionando o relevo de obras devedoras do mote abjeccionista, algumas das quais dadas à estampa também por Cesariny; e recorrendo ao conceito para adjetivar autores e obras alheias ao contexto surrealista propriamente dito.

Consideramos, para a nossa abordagem, os seguintes textos, representativos da ampla retoma de um discurso acerca do Abjeccionismo que é, simultaneamente, um ponto de vista sobre as heranças surrealistas e uma visão sobre a condição humana:

- 1) o “Prefácio” de Mário Cesariny à obra, no qual debate a posição do Surrealismo português no quadro abrangente do movimento internacional;
- 2) o documento “Prolegómenos ao Aparecimento de Dadá e do Surrealismo”, cronologia destinada a orientar o leitor pelo “sentido de uma marcha”, pejada de

menções ao Abjeccionismo, situado inclusive para além das fronteiras temporais habitualmente reconhecidas;

- 3) o testemunho de Virgílio Martinho, “O Público Abjeccionista do Surrealismo em 1949”, datado de 1964, destinado a oferecer ao leitor uma perspetiva da receção do movimento surrealista em Portugal que não é, nem da responsabilidade de um dos membros dos grupos surrealistas da década de 40, nem de um representante do público adverso às suas causas;
- 4) “A Única Real Tradição Viva”, de Ernesto Sampaio, que, segundo Cesariny, representa neste contexto a “publicação da antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)*” (*Idem, ibidem*: 286-290);
- 5) a já mencionada entrevista de Pedro Oom (1963), que Cesariny extrai do *Jornal de Letras e Artes* para se juntar a poemas e manifestos ilustrativos das diferentes etapas do Surrealismo em Portugal.

Dado que os dois últimos documentos já foram devidamente comentados no subcapítulo anterior, passaremos a analisar brevemente os outros textos selecionados por Cesariny. Deve, contudo, sublinhar-se que o facto de Cesariny dar como peças derradeiras do percurso da *intervenção surrealista* “A Única Real Tradição Viva”, extraído ao seu primeiro contexto, a antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)* (1963), na qual se propunha a pertinência crítica da conjugação entre as vias surrealista e abjeccionista, e uma entrevista de Pedro Oom na qual o Abjeccionismo terá sido descrito como em nenhum outro documento público, é por si mesma significativa.

Apesar de o ângulo de interpretação se alterar, relativamente à antologia de 1963, através de um confinamento em episódios específicos dos grupos surrealistas e ao seu diálogo com a tradição surrealista internacional e com o ambiente contemporâneo, o Abjeccionismo é escolhido como uma das etapas possíveis de um percurso ou, mais propriamente, na economia geral da obra, a etapa decisiva, na medida em que com estes dois textos abjeccionistas refletem as circunstâncias e contingências com as quais a *intervenção surrealista* lidou. Sobretudo tendo em conta que na reedição de *A Intervenção Surrealista* (1997) este continua a ser o derradeiro testemunho daquele que, segundo Cesariny, poderia dar-se como arco fundamental da atividade surrealista portuguesa (cf. Martins, 2016: 28-30).

No “Prefácio”, Cesariny valoriza a importância da poética surrealista por contraponto à circunscrição das outras manifestações humanas ao plano do tempo

imediatamente, de acordo com um subtil gesto de distanciamento crítico relativamente a Breton que se aproxima dos utilizados por Lisboa e Oom nas décadas de 40 e de 50, ao classificarem a singularidade do Abjeccionismo. Recusando a adesão à estagnação doutrinária bretoniana, é numa ideia de movimento, expressa nos “momentos de translação exemplares”, que Cesariny situa o contexto específico do Surrealismo em Portugal, fazendo-o, de resto, corresponder a um exemplo internacional, o do poeta Ted Joans, que encontrara na inspiração surrealista as armas propícias à sobrevivência face às “vicissitudes abjectas” da sociedade norte-americana. Mais importante, contudo, é a forte aproximação entre este panorama de Cesariny e os textos de António Maria Lisboa nos quais o Abjeccionismo é considerado como a única afirmação coletiva a reter:

- a) a liberdade é vista como via para a transformação moral do indivíduo, mantendo-o livre, mesmo que tendo como consequência a “abjecção” do indivíduo no meio incapaz de seguir a mesma mudança “em tudo e em todos”;
- b) fazendo coincidir toda a atividade poética com o plano da experiência pessoal, alheia a qualquer projeto “maior do que o experimentador”, e adequada a uma agressiva e individualista “expressão do ser vivo”, que é, também, o ponto de partida para a síntese de conhecimentos figurada pela Metaciência de António Maria Lisboa;
- c) na centralização dos resultados surrealistas num ataque frontal à História, englobando nesta as suas próprias conclusões provisórias e vendo nessa revisão contínua a única coisa que resta a historiar num mundo reconhecido na única certeza contingente que envolve todas as edificações humanas: “entre tantas catástrofes humanas, demasiado humanas, só uma, alheia ao homem, permanece a dizer que o planeta habitado não só não foi escolhido pelo homem como também não foi feito para ele”. Trata-se de uma verdadeira afirmação de uma vitalidade que recusa atribuir ao Homem e aos seus preconceitos, códigos morais e instituições a primazia, toda ela dirigida para a apologia da vida de cada sujeito colocado perante a fatalidade da morte (Cesariny, 1997: 9-15).

Na cronologia, o Abjeccionismo, além de ser localizado nos dois pilares que são Lisboa e Oom, é aplicado para distinguir a persistência criadora de Almada Negreiros do desaparecimento precoce de Amadeo e Santa-Rita, derivado à abjecção da sociedade (*Idem, ibidem*: 23), para classificar a obra inicial de Leonel Martins Rodrigues (p. 50-

51) e mesmo para categorizar peças de teatro de Ionesco e de Samuel Beckett (pp. 60-61).

É, contudo, através do testemunho de Virgílio Martinho que se percebe a diversidade dos usos possíveis do Abjeccionismo e da terminologia a este associada, dado que é também através dele que se caracteriza a fria e intimidatória receção do movimento surrealista em Portugal, por parte de um público representativo da *doxa* nas suas múltiplas variações. Para Martinho, os que haviam contactado com o movimento nas suas primeiras manifestações públicas poderiam ser descritos, na sua maioria como “público abjeccionista do Surrealismo” (*Idem, ibidem*: 263). Essa formulação remete para o mesmo panorama identificado por Pedro Oom no momento em que fixou a interrogação central do Abjeccionismo: é a sociedade, e a incapacidade intelectual que a impede de acompanhar adequadamente a proposta inovadora dos surrealistas, que merece ser considerada abjeccionista.

A abjecção é, assim, um sintoma eficaz do modo como a *doxa* funciona sempre que depara com perspectivas contrárias à estagnação cultural por ela promovida. Martinho exprime precisamente essa questão ao associar os valores “da Arte, da Moral e do Respeito” à ação desestabilizadora dos “estudantes mussolinistas” e ao perfil “marialva” dos que perturbaram as sessões surrealistas na Casa do Alentejo, em 1949 (*Idem, ibidem*: 263-269). É este o ponto de vista que Cesariny, mesmo que através de pena alheia, resolve assumir numa espécie de ajuste de contas com a sociedade portuguesa na qual despontaram as atividades surrealistas em que esteve diretamente envolvido.

Para Cesariny, o Abjeccionismo, pelo menos no modo como o aborda em *A Intervenção Surrealista* (1966), tende a ser identificado com uma das formas marcantes da presença surrealista em Portugal, mesmo quando mais diretamente relacionada com o universo de Pedro Oom. Não deve, pois, confundir-se com a totalidade da ação surrealista portuguesa, apenas com incursões mais propriamente dadaístas e, sobretudo, deve ser apartado dos processos e metodologias de Pacheco, como fica claro na introdução de cartas trocadas com Palma Ferreira que só têm lugar nesta escolha de documentos, em detrimento de outros mais representativos da intervenção surrealista propriamente dita, como “Aviso a Tempo por Causa do Tempo”, o “Comunicado dos Surrealistas Portugueses” ou *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa*, de Cesariny, por permitirem o ataque deliberado à apropriação que Pacheco começara a fazer do Surrealismo e do Abjeccionismo, dimensionando os seus contributos na edição

de obras cimeiras e sobretudo adotando as teses abjeccionistas<sup>81</sup>. Não por acaso, é a Pedro Oom que compete descrever o modo pachecal de entender o Surrealismo: “surrealista=mais ou menos escândalo, surrealista=mais ou menos confusão, surrealista=mais ou menos espectáculo, surrealista=mais ou menos sordidez literária, só Luiz Pacheco (...)” (Cesariny, 1997: 246-255).

É, em geral, este ponto de vista que em 1973 se veicula para o exterior, no texto “Para uma cronologia do Surrealismo Português”, que, longe de excluir o Abjeccionismo, lhe confere o estatuto de uma das suas manifestações peculiares, uma das “três posições que, convergindo, divergem” e que, por essa mesma diversidade, agudizam a original expressão do Surrealismo português: “o «Amor, Mágico e Extra-Mundo», de António Maria Lisboa; o «Amor, Amor Humano», amor que «nos devolve tudo o que perdêssemos», de Mário Cesariny de Vasconcelos; e “a impossibilidade de Amor, ou a Abjecção, de Pedro Oom” (Cesariny, 2015: 272).

Em 1974, contudo, Cesariny opta por desligar abruptamente o Surrealismo e o Abjeccionismo, relacionando a eventual aproximação estabelecida entre eles na antologia de 1963 com o contexto epocal e com o que, no seu entender, seria um território híbrido e irrepetível, devido exclusivamente a problemas circunstanciais e não a qualquer ideário comum ou contaminação possível de propósitos. Assim, as passagens em que parece sugerir que o Abjeccionismo integra a panóplia de discursos implicados na constituição do Surrealismo em Portugal, mesmo que em função do universo muito

---

<sup>81</sup> O apreço de Luiz Pacheco por estes textos parece exceder a mera polémica mantida com Mário Cesariny, consistindo num dos mais insistentes tópicos salientados nos momentos em que procura defender as manifestações surrealistas em Portugal e o seu mais genuíno e representativo alcance. Um exemplo é o ataque a Pedro Tamen, em reação à crítica deste a Manuel de Lima e, por extensão, à escassez dos resultados do Surrealismo em Portugal: “releiam-se alguns dos textos mais significativos de Mário Cesariny de Vasconcelos ou de António Maria Lisboa (...); recordem-se biografias de mortos (António Maria Lisboa, João Rodrigues), episódios públicos, manifestos (cito apenas dois: Aviso a Tempo por Causa do Tempo, de Lisboa, e Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa, de Cesariny) e poderá, suponho, fazer-se um balanço mais justo e aproximado do que foi, in illo tempore esse movimento português (...)” (Pacheco, 1981: 91). É evidente que, para Pacheco, a par das criações literárias mais representativas e da presença forte da ação pública dos surrealistas portugueses, enaltecida pelos próprios no já mencionado “final de um Manifesto”, o coração da intervenção surrealista reside nestes documentos. Aos quais, de resto, é conferido estatuto de primeira página num dossier do jornal *República* datado de 1 de fevereiro de 1973, cujo título sintetiza a conjugação entre a arte e a vitalidade dos propósitos abjeccionistas: “A Abjecção Surrealista. Da exposição (1949) à ex-posição (agora)”. Essa clara interação entre o Surrealismo e o Abjeccionismo, segundo se explica em nota de esclarecimento, corresponde a uma iniciativa de Pedro Oom para exprimir a continuidade das movimentações surrealistas em Portugal, conduzindo-as para territórios afins tanto da antologia de 1963, *Surreal-Abjeccionismo*, como da crítica de Pacheco às ausências de documentos fundamentais em *A Intervenção Surrealista*, pois, além dos supracitados textos de Lisboa e de Cesariny, o dossier contempla ainda uma carta dos sobreviventes do grupo de 1949 no qual se situam ainda ao abrigo do mote abjeccionista “a crítica é (ainda) a forma da nossa permanência” e a entrevista de João Rodrigues na qual este caracterizava o Abjeccionismo como uma variante portuguesa do movimento surrealista.

peculiar de Pedro Oom, pretendem-se substituídas por um azedume que atribui aos críticos a responsabilidade de terem feito convergir os dois *ismos*:

Por precaridade de situação mesológica fiz reimprimir na colectânea não-surrealista nem-abjeccionista mas sim grafada «Surreal-Abjección» (o «ismo» em muitíssimo mais pequeno, coisa que, parece, não convenceu ninguém, o que foi e é pena pois aqui e agora e sempre em todo o lado o surrealismo não tem nada a ver com o abjeccionismo ou só terão de comum o haverem-se conhecido na cadeia, onde vai tanta gente por tão diversos cantares e até só por receio, visita de estudo e turismo (*Idem, ibidem*: 239).

Esta afirmação encontra-se diretamente relacionada com Luiz Pacheco e com a derradeira etapa da disputa entre ambos, o diálogo editorial entre *Pacheco versus Cesariny* e *O Jornal do Gato*. Cesariny opta por introduzir na sua reação uma carta datada de 15 de setembro de 1959, na qual Pacheco situa a sua presença no percurso do Surrealismo português, afastando-se do discurso surrealista propriamente dito para encontrar no Abjeccionismo uma alternativa que permitiria, de acordo com o espírito da antologia de 1963, de resto, aproximar projetos muito diversos de acordo com uma condição comum:

Em relação ao surrealismo português, não fui mais que um sacristão, um apaniguado de terceira. Quanto ao abjeccionismo, aí todos nós temos um lugar reservado, de destaque (...) Mas o título essencialmente está certo. Precisamente, a nossa geração, e outras mais que vieram (antes e depois), somos todos da abjecção pura. O que nada tem a ver com a moralidade de cada um, mas apenas com o ar que todos respiram (Cesariny, 1974: 20-21).

A análise de Luiz Pacheco resume em breves linhas a riqueza da antologia. No momento singular representado por *Surreal-Abjeccion (ismo)*, como Afonso Cautela também esclarece, o que ocorre é um extravasamento do Surrealismo enquanto movimento doutrinário historicamente localizado, que permite que indivíduos que não se reconhecem como surrealistas possam ter ali o seu espaço de manifestação pessoal, como convoca autores de outras gerações ao serviço de uma experiência comum. A formulação icónica de Oom é duplamente citada, evidenciando a total compreensão de Pacheco relativamente ao verdadeiro sentido da interrogação proposta: a uma condição comum – o “ar-vómito” que a todos envolvia – poderiam corresponder diferentes “moralidades” – aquilo que cada um poderia, nessas circunstâncias, fazer para se opor a elas.



A reação de Cesariny passa por referir o texto dedicado a Buñuel e por desenvolver deste modo o que ficara nele implícito, evidenciando que, neste momento, o Abjeccionismo estaria de tal modo conotado com Luiz Pacheco que as próprias afirmações de António Maria Lisboa ou de Pedro Oom precisavam de ser extraídas ao ambiente geral abjeccionista em que Pacheco mergulhara:

O ar respirado por António Maria Lisboa é sem intermediários e altamente destrutor do ar absorvido por Luiz Pacheco em terceira ou quarta narina, enquanto o aparelho respiratório de Pedro Oom não o deixou sobreviver a uma rajada de ar puro. (...) A abjecção promovida por condições sócio-políticas será a única a explicar a vagabundagem do poeta? Sabemos que não. Artaud fugiu espavorido da democracia francesa dos anos trinta. Mayakowsky suicidou-se em plena gesta do comunismo russo. A estes dificilmente se poderá contar o conto do abjeccionismo nos termos em que, sempre contrário ao surrealismo, faz ditosa carreira em Portugal (*Idem, ibidem*: 20-21).

A derradeira imagem que Cesariny deixa do Abjeccionismo, pelo menos na sua existência portuguesa, isola Luiz Pacheco dos representantes das etapas anteriores, procurando evidenciar, por um lado, que a experiência da abjecção não se deve a contextos históricos precisos, e, por outro, que o Abjeccionismo acabara por se converter numa narrativa apropriada pelos interesses de quem não poderia de modo algum encontrar-se ao nível das exigências do Surrealismo a que haviam pertencido Lisboa e Oom. Assim, portanto, mais do que uma genuína animosidade relativamente ao Abjeccionismo, ao qual dera importante direito de cidadania nas suas duas antologias e no texto “Para uma cronologia do Surrealismo Português”, e a cujos tópicos fundamentais dera também expressão em textos capitais da sua autoria, o que está em causa é a necessidade de reagir às apropriações que Luiz Pacheco fizera do discurso abjeccionista.

É nesse sentido que passaremos a atentar em algumas etapas significativas dessa apropriação do Abjeccionismo por parte de Luiz Pacheco, que comporta, como António Cândido Franco defendeu, a necessidade de um neologismo e a crítica a todo o panorama anterior. Esta é uma forma de conceber os conteúdos do discurso abjeccionista que traduz a conjugação entre liberdade e autoridade em termos marcadamente pessoais e, sobretudo, ferozmente negativos para que Cesariny os aceitasse convenientemente:

Se não existe distinção de qualidade entre abjeccionismo e neo-abjeccionismo, mas apenas dinâmica temporal, existe ao menos uma diferença de intensidade. Ao invés do que sucede com Lisboa e Cesariny, que negam para afirmar, Pacheco parece concentrar-

se na negação. A objecção é um fim em si mesmo; logo, a aventura interior, a demanda do surreal é muito mais tímida em Pacheco (Franco, 2016b: 339).

Quanto a nós, os casos de António Maria Lisboa e de Cesariny, aproximando-se nessa componente de acesso a um plano iluminador coincidente com o surreal, distinguem-se na interpretação do Abjeccionismo num pormenor que permite a Pacheco considerar-se herdeiro de Lisboa e divergir radicalmente de Cesariny. Como fomos observando na nossa exposição, António Maria Lisboa, com ou sem a colaboração de Pedro Oom, descreve a via abjeccionista em termos que começam por ser pessoais – inscrevendo-se na sua conceção dos Novos Amorosos, dependendo da sua atenta necessidade de recusar os pilares da sociedade organizada e suportando a sua conceção de crítica permanente, para a qual não existe nenhuma hipótese de pacificação ou de síntese – para depois poderem ser lidos coletivamente, sobretudo no momento em que a surrealidade adquire em si uma nova designação, a Metaciência.

Cesariny procura dar um alcance ao Abjeccionismo que é sempre derivado dessa primeira manifestação de intenções, sendo os seus contributos ao desenvolvimento do território abjeccionista a manutenção das perspectivas defendidas por Lisboa e por Oom, através da exploração de alguns dos seus tópicos em *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa* (1958), e a inscrição dessa vertente no panorama geral do Surrealismo português.

Pacheco opta por partir do vocabulário abjeccionista, sim, mas fazer dele uma coisa totalmente diferente. A divergência passa pela inversão da ordem da relação entre o sujeito e o conteúdo da formulação abjeccionista: tomada como estabelecida nos seus pressupostos por Cesariny, e por isso mesmo reconduzida, no máximo, a uma cooperação produtiva com a ânsia de surrealidade, a via abjeccionista é em Pacheco dependente do emergir prévio de si próprio enquanto criador, que vai depois buscar às formulações abjeccionistas aquilo de que necessita. É outra forma, muito pessoal, de prolongar a perspectiva de António Maria Lisboa, combinando-a com outras questões exclusivas do imaginário de Luiz Pacheco, sobretudo o seu entendimento da libertinagem.

O episódio que lança agressivamente o entendimento de Pacheco a respeito do Abjeccionismo é, à partida, e não por acaso, uma provocatória intromissão numa iniciativa de Cesariny: o lançamento da antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)*.

Com efeito, se Cesariny idealizou para essa antologia uma espécie de terreno amplo no qual se encontrariam representantes de várias correntes acoissadas pelo regime, Pacheco deu forma, no seu texto, a uma toada absolutamente individualista, no qual os tópicos fundamentais da problemática abjeccionista parecem coincidir com a sua própria experiência e, através dela, conhecer um novo alcance e uma expansão renovadora. O contraste é, ainda, reforçado pelo gesto crítico com que Pacheco dá a entender que, parecendo-se com as correntes estéticas e ideológicas convocadas para o volume, o Surrealismo e o Abjeccionismo deixavam muito a desejar se lidos em função de implicações concretas no plano extraliterário da vida de sujeitos historicamente situados.

Pacheco procurou, nesse texto, dar a conhecer uma nova faceta possível do Abjeccionismo, que passa a ter na vitalidade libertina o seu foco predominante, algo que havia começado a projetar-se na transição da década de 50 para a de 60 e que marcará todo o seu percurso nesse período<sup>82</sup>.

Numa das respostas ao inquérito dirigido por Ribeiro de Mello a Luiz Pacheco, idealizado para integrar, contextualizando os demais documentos, o volume *Textos Malditos*, Pacheco expõe o percurso do Abjeccionismo atendendo aos seguintes tópicos:

- 1) o sentido geral do termo, no seu valor semântico essencialmente pejorativo, relacionado com os âmbitos do “marginal” e do “maldito”;
- 2) a transposição do conceito para o ambiente “caseiro”, a partir do *Manifesto Abjeccionista* de Pedro Oom, perdido, mas ecoando o diálogo com António Maria Lisboa;
- 3) a apropriação por parte de Cesariny, aquando da antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)*, dando ao conjunto uma toada demasiado “heterogénea” e “díspar” para que se conseguisse perceber um fio condutor distintivo;
- 4) finalmente, e em reação à suposta hipocrisia de se acentuar a “marginalidade comum aos autores ali reunidos”, quando muitos deles se encontravam

---

<sup>82</sup> A primeira menção à escrita neo-abjeccionista parece encontrar-se numa carta dirigida por Pacheco a António José Forte, em dezembro de 1961, na qual equaciona um novo projeto coletivo, ao mesmo tempo que parece sentir a necessidade de apresentar a sua participação à luz de uma originalidade recém-adquirida, que lhe permite ombrear adequadamente com os seus companheiros de geração: “Num 1º sumário teríamos: Cesariny (se ele quiser, claro, tenho cá um texto· bom), tu, Vergílio Martinho, Salazar Sampaio (?), o Rodrigues, o Ernesto Sampaio (?) – e quem mais? Eu acabei ontem o 1º texto neo-abjeccionista português: chama-se O Teodolito e é obsceno. (...) Estou a acabar o 2º texto neo-abjeccionista português (também obsceno), intitulado “A Mulher dos Meus Sonhos” (Pacheco, 2002: 46)”.

acomodados à sociedade vigente, o emergir do seu gesto pessoal, em clara dissonância com os propósitos de Cesariny:

E foi isso que me meteu raiva e me fez participar no lançamento do livro com um texto, lido por MCV (...) e que intitulei precisamente *o que é o neo-abjeccionismo*. Foi essa a minha intervenção (...). Porque lhe chamei neo-? Para me opor ou diferenciar, para me distanciar. Talvez, também, para gozar um bocado com a literatice toda (BNP – N85, cx. 4).

Pacheco não contesta os propósitos do Abjeccionismo, apenas a sua recondução excessiva ao domínio privilegiado do literário, por contraste com as circunstâncias concretas da existência individual, inerente à pergunta “O que pode fazer um homem quando o ar é um vômito e nós seres abjectos?”. A crítica de Pacheco às diferentes correntes literárias, e aos mecanismos subjacentes à sua agregação numa antologia desprovida de uma atitude distintiva face aos grandes problemas colocados pela realidade abjeta, leva-o a recuar ao momento genesíaco do Abjeccionismo, com a sua pretensão a distinguir-se de tudo o resto, mantendo uma crítica permanente à constância das antinomias, para a transcender ou pelo menos lhe conferir densidade de acordo com um novo conceito: a libertinagem.

É, como assinala António Cândido Franco, o reconhecimento de que, sendo a abjecção e a neo-abjecção formas de “rejeição social daquele que se consagra à conquista da liberdade” (Franco, 2016b: 339-340), é ao caso particular de Luiz Pacheco que devem associar-se os prolongamentos do discurso abjeccionista em novas direções, acompanhando toda a ética da linhagem libertina, nas suas conquistas, diluições e recomeços.

“O que é o Neo-Abjeccionismo” suscita surpresa na medida em que se propõe explicar ao público o sentido de um conceito no momento em que estava em curso a apresentação de uma obra resultante da conjugação de outros dois. Essa aparição de Pacheco no espaço que Cesariny pretendia fixar para a proposta abjeccionista deixa abertas duas vagas: a expansão integradora que corresponde à proposta desenvolvida por Cesariny na sua antologia iconoclástica, que, associando representantes dos vários grupos surrealistas portugueses, deixava evidente a dependência do Abjeccionismo em relação aos vários arredores do Surrealismo português, mesmo que mais tarde Cesariny tenha procurado recusar essa pertença; e a releitura de Luiz Pacheco, dando-se a ver à partida como uma espécie de organismo autónomo relativamente aos vários *ismos*

anteriores e contemporâneos, incluindo aquele que convocava para dele se demarcar num libertino e inclassificável grito emancipador<sup>83</sup>.

A abjeção, neste texto, não é exclusivamente o produto de uma condição sociopolítica e dos respetivos constrangimentos colocados ao sujeito, mas também uma manifestação das opções pessoais na composição de uma biografia que, de uma forma ou de outra, nunca é mais do que um esboço de algo nunca alcançável, do qual cada etapa é um caminho aberto para a abjeção. Desse modo, fatores muito diversos podem conjugar-se numa vasta panorâmica, que envolve a morte de familiares, dramas amorosos, acidentes de percurso derivados de excentricidades biográficas, como o desaparecimento dos filhos, e mesmo a morte da figura tutelar que paira em todo este texto, António Maria Lisboa. É o conjunto desses obstáculos e lacunas que determina uma exaustão moral da qual brota a consciência aguda do miserabilismo e, com ele, de si enquanto ser abjeto:

Perdi mãe e perdi pai, que estão no cemitério de Bucelas. Perdi três filhos – a Maria Luísa, o João Miguel, o Fernando António –, que estão vivos, mas me desprezam (e eu dou-lhes razão). Perdi amigos. Perdi o Lisboa; a mulher, a Amada, nunca mais a vi. Perdi os meus livros todos! Perdi muito tempo, já. Se querem saber mais, perdi o gosto da virilidade; se querem saber tudo, perdi a honra. *Roubei*. Sou o que se chama, na mais profunda baixa da palavra, *um desgraçado*. Sou, e sei que sou (Pacheco, 1998: 139).

No entanto, este panorama, desenvolvido num misto de contraste com os valores comuns, convivência exacerbada com os excessos cometidos e uma série de constrangimentos que determinaram algumas das escolhas, é convertido num valor – que também se desenvolve a partir do contraste relativamente aos valores comuns e, sobretudo, em função do mito coletivo que se foi construindo a seu respeito, condicionando escolhas e exacerbando os excessos cometidos – corresponde a exaltação

---

<sup>83</sup> O estatuto deste texto nas repercussões da atividade de Luiz Pacheco nos surrealistas e nos abjeccionistas pode medir-se, não apenas na cisão entre Cesariny e Pacheco, a que fizemos menção, mas também numa passagem plena de ironia, mas com precisão cirúrgica, de Pedro Oom. Pacheco é o primeiro nome convocado na “Pequena História Cronometrada dos Dádás e Surrealistas de Cá” e os motivos para esse privilégio partem de uma notória paródia ao conteúdo do texto-manifesto de 1963, através da citação de alguns parágrafos nos quais Pacheco confessa a sua moralidade duvidosa e propõe a fórmula neo-abjeccionista. Oom descreve deste modo a surrealidade de Pacheco “Exceptuando Almada Negreiros, dada avant la lettre e dada comendado, e Mário Cesariny, surrealista avant la plume, nenhum dada ou surrealista o foi nos terrenos lusiadas antes de Luiz Pacheco (...) tropeçou num caixote de lixo, onde tinha estado pouco antes a ver se abichava umas ideias, e começou a monologar o que mais tarde veio a pôr em letra de forma (...) Assim se tornou Luiz Pacheco no primeiro dada português. Dessa data em diante, nunca mais Luiz Pacheco desmereceu dos seus manes mais queridos, Al Capone e Dadão, passando a constituir ele só a guarda avançada do mais puro e incorrupto dada, com actuações de um desassombro e audácia, verdadeiramente única, neste mosso meio provinciano e timorato” (1980: 84).

de uma riqueza pessoal que lhe confere exemplaridade única e irrepetível relativamente aos demais, merecendo, portanto, ser convocado oralmente e depois por escrito.

De facto, a negatividade com que exprime as sucessivas perdas que foram conformando a sua existência são encaradas como um resultado necessário do próprio devir e, desse modo, justificam as transfigurações por que foi passando e o impacto destas na sua criação literária, produto direto de uma sinceridade própria de quem sabe aceitar-se plenamente pelo que é. É dessa plena identificação com a própria contingência que emerge a estreita simbiose entre a figura do libertino e a poética da abjeção: “Mas, alto lá! sou um tipo livre, intensamente livre, livre até ser *libertino* (que é uma forma real e corporal de liberdade), livre até à *abjecção*, que é o resultado de querer ser livre *em português*” (*Idem, ibidem*: 139).

Os termos sublinhados por Pacheco são fundamentais, conduzindo, na sua conexão, a um entendimento específico das circunstâncias a partir das quais a liberdade passa a ser um estado que se procura e que só se conquista através de uma sobrevivência ativa, mesmo que degradante. Assim, a experiência abjeccionista, definida como um veículo para a manutenção da liberdade mental do indivíduo num contexto que procurava impedir as condições para a sua livre manifestação, torna-se, também, no caminho privilegiado para uma conduta exterior plenamente deslocada do padrão e, por isso mesmo, destinada a produzir ruturas sucessivas, em particular no espaço circunscrito da ordem social estabelecida.

A libertinagem concretiza, desse modo, um empenhamento da totalidade do indivíduo no arriscado desafio lançado ao exterior por uma série de atos desordenados e aparentemente imprevisíveis, só articulados pelo sentido que o indivíduo lhes atribui num quadro de sucessivas perdas que vai de episódios da vida a várias expressões do literário, imiscuindo-os. Essa conjugação entre o vivido e o escrito encontra-se bem expressa através do reverso constituído pela outra faceta deste texto: se no texto a vida aparece exposta e comentada, é na própria vida que o texto adquire a sua primeira forma, pois, antes de ser uma peça integrável num livro – *Exercícios de Estilo* –, começa por ser uma *performance*, pois é totalmente desconhecido no momento em que Cesariny o lê a um público heterogéneo, o mesmo público a que no texto se dirige.

Na visão de Pacheco, como procuraremos demonstrar nos próximos subcapítulos, a libertinagem encontra-se relacionada com uma realidade corporal, e nesse sentido exprime a afirmação plena da sexualidade em comunhão com a natureza, mas também a

afirmação de uma liberdade de pensar e de agir de acordo com os próprios pontos de vista, sejam quais forem as consequências desse “erro próprio”.

A abjeção resultante do desejo de ser livre fazendo frente às amarras colocadas à livre autodeterminação alarga-se aos meios pelos quais essa vivência pode e deve ser transmitida. A dificuldade de se conseguir expressar “*em português*” um determinado ponto de vista deriva diretamente do contexto de opressão e de vigilância incessante que enquadra a atmosfera identificada com um “vômito” permanente, verdadeira regurgitação de ideias mimetizadas ao infinito, em vista da qual o indivíduo autónomo adquire a plena consciência do estado de menorização a que foi conduzido e dos procedimentos abjetos praticados pelo paradigma vigente. A afirmação de um agir divergente, passando também pelo recurso à palavra dita e sobretudo à palavra publicada, é neste texto assumida em todos os seus alcances: “O Que é o Neo-Abjeccionismo” é, em simultâneo, a exposição de uma série de atos e práticas pouco convencionais, um texto no qual essas condutas são orgulhosamente associadas a uma interpretação pessoal da liberdade e uma *performance* através da qual se pretendia, por via da leitura, desencadear reações por parte do público<sup>84</sup>. A um momento no qual “viver em Portugal” correspondia a acatar os ideais instalados ou a lidar com as consequências de uma progressiva perseguição dos indivíduos que os deixava reduzidos à mais impiedosa degradação pessoal, Pacheco contrapõe o desejo de “Querer ser livre *em português*”, fazendo da sua escrita o palco no qual se conjugam uma vida e uma obra representativas do eixo. O seu projeto confere, deste modo, às diversas faces da *performance* individual uma continuidade, a do desafio aos valores consagrados e às instituições contras as quais o libertino se rebela, pelos gestos e pelo verbo.

Ser livre em Portugal, segundo Pacheco, parece corresponder a uma forma de sobreviver em contraste com a grande maioria dos seus interlocutores, abandonados a um gregarismo monótono: “julguei que podia, era possível, ser livre e salvar-me sozinho, no meio de gente que perdeu a força de ser (livre e sozinha), e já não quer (muito pouca quer) salvar-se de maneira nenhuma” (*Idem, ibidem*: 139). A configuração de um

---

<sup>84</sup> Recorremos, neste contexto, à pioneira teoria de J. L. Austin a respeito do modo como determinadas formas de recurso às palavras se encontram deliberadamente implicados num projeto de intervenção no real, correspondendo não apenas à descrição de ações, mas ao que António Maria Lisboa designou como “palavras-actos” numa carta dirigida a Cesariny (Lisboa, 1995: 291-292) e por este tomada como máxima no texto “Mensagem e Ilusão do Acontecimento Surrealista” (Cesariny, 1997: 239). Como defende Austin, existe nos casos em que se recorre às palavras tendo em vista um *proferimento performativo* a intenção de fazer coincidir o que se afirma com as formas escolhidas para essa afirmação e com as circunstâncias que a ela conduziram ou que se pretendem alterar através daquilo que é transmitido e sujeito a avaliação dos demais (Austin, 1962: *passim*).

percurso vital neo-abjeccionista implica uma aceitação do risco e da perda, na medida em que não parece possível encontrar quem opte pela mesma revelação de si até às últimas consequências, assente no valor cimeiro da *exemplaridade*. Voltaremos à distinção que Pacheco propõe entre *ser-se exemplar* e *ser-se um exemplo*, nesta dissertação. Para já, importa apenas reter que a poética neo-abjeccionista implica a conquista de exemplaridade através de um caminho solitário e que não pode ser nem seguido nem imitado por qualquer outro indivíduo. Trata-se da expressão máxima da seguinte passagem de “Erro Próprio”, de António Maria Lisboa, lida por Pacheco em clave libertina:

Nós sabemos: somos um erro- mas a consciência disso isola-nos do erro alheio. Qualquer que seja a conduta humana não é falsa nem verdadeira- (embora se possa pensar e sentir sempre errada).

(...) A investigação deste Universo, de que falo, e há tal como o vou descobrindo e não como os outros o encontraram, fá-la-ei como me aprouver, sem ter que dar contas a ninguém, nem pedir licença para o que possa dizer, pois desde o início é para mim mesmo que afirmo e o que afirmo, antes de mais, para meu uso pessoal (Lisboa, 1995: 27).

Assim, o reconhecimento de uma conduta necessariamente errada – como todas, de resto – implica que o indivíduo encontre uma forma particular de existir para mais amplamente investigar o real, do mesmo modo que se estrutura na convicção de que não pode responder pelos erros alheios, mas também não pode ser condicionado pelos seus padrões comportamentais. A exemplaridade é a colocação do indivíduo ao serviço da sua própria revelação, contributo ativo na exploração dos múltiplos possíveis de um mesmo universo.

Se, a certa altura, o texto exprime as consequências do egotismo inerente a esta visão, que são também o preço a pagar por querer ser livre *em Portugal*, dado que pede a colaboração dos demais no sustento de seres dependentes de si, os filhos e a mãe adolescente, a possibilidade de continuar a ser livre *em português* no texto em que esse pedido ocorre não esgota nem suspende a exibição da abjeção social nas suas mais dolorosas repercussões. O autor que parece reconhecer o esgotamento da sua performance é o mesmo que se oferece como autor de um texto no qual esta é levada às últimas consequências, dada a rigorosa descrição de todos os seus reflexos; os erros de conduta tornam-se, também eles, emblemas de uma personagem literária, como se



fossem transferidos do sujeito que os nega para o domínio da intervenção desse mesmo sujeito no palco oferecido pelo papel para a fixação de um sortido de *biografemas*<sup>85</sup>.

Este entrecruzar de domínios culmina no momento em que procede a uma acusação severa aos interlocutores através das correntes literárias por estes representadas, cujo impacto concreto no combate aos aspetos abjetos do quotidiano deixava a desejar:

É natural que alguns de vocês tenham filhos. Que haja, talvez, talvez por certo, mães e pais nesta sala. Não sei se já ouviram os vossos filhos dizerem, a sério, que estão com fome. É natural que não. Mas eu digo-lhes: é essa uma música horrível, uma música que nos entra pelos ouvidos e me endoidece. Crianças que pedem pão (pão sem literatura, ó senhores!) pão, pãozinho, pão seco ou duro, mas pão, senhores do surrealismo, e do abjeccionismo, e do neo-realismo e mesmo do abstraccionismo! (*Idem, ibidem*: 140).

Estamos no âmbito do debate em torno do verdadeiro significado de “intervir” e de “atuar”, aspeto que Osvaldo Silvestre associa ao dispositivo mitológico com que Luiz Pacheco procurou construir para si um espaço absoluto no domínio do literário e que “confere uma profunda coerência àquilo a que, em vez de ‘Obra’, será preferível chamar ‘Intervenção’ ou ‘Actuação’, na medida em que faz da indistinção entre ‘vida’ e ‘escrita’ o seu motor”, tendo como única lei a ética da própria extensão convertida ao vivido pela escrita (Silvestre, 2010: 34). É nessa contaminação, na qual todas as faces da vitalidade se complementam em vista de uma totalidade significativa, que Pacheco perspetiva os vários movimentos implicados na constituição do Neo-Abjeccionismo. “O que é o Neo-Abjeccionismo” corresponde à versão de Luiz Pacheco do panorama traçado por Ernesto Sampaio no texto “A Única Real Tradição” viva.

A possibilidade, quanto a nós exata, de se considerar a criação de Luiz Pacheco como uma ‘Intervenção’ ou ‘Atuação’ é, quanto a nós, fundamental para o debate com Cesariny do qual resultou a promoção do Neo-Abjeccionismo libertino. É a apologia da furiosa indistinção entre vida e obra, tendo sempre o risco calculado no horizonte e a possibilidade de esse jogo conduzir a efeitos delicados para o experienciador – por

---

<sup>85</sup> O neologismo ‘biografema’, introduzido por Roland Barthes em *Sade, Fourier, Loiola* (1971), adequa-se com precisão ao que estamos a comentar. Com efeito, ao sugerir que os ‘biografemas’ são, a um tempo, os traços vestigiais de uma vida capaz de a sintetizar ou de a converter numa espécie de retrospectiva memorialística ou de filme reduzido a determinados pormenores selecionados e expostos em sequência, e os traços que mais perduram na memória coletiva a respeito de um autor, Barthes ilustra os propósitos pretendidos por Pacheco, embora este último os equacione de modo inverso. Se Barthes vê os ‘biografemas’ como “certos traços biográficos que, na vida de um escritor, me encantam tanto quanto certas fotografias”, Pacheco dá a ver os detalhes mais abjetos do seu percurso, utilizando-os como ferramentas para a afirmação da liberdade face ao contexto envolvente, na realidade e na ficção (cf. Barthes, 1984: 51).

exemplo algumas das perdas descritas em “O que é o Neo-Abjeccionismo” e que se devem exclusivamente a escolhas pessoais – que é reiterada na crítica ao conteúdo de *A Intervenção Surrealista*, em nome de uma outra compreensão do que significa “intervir”.

Numa carta em que procura inteirar-se do conteúdo de *A Intervenção Surrealista*, Pacheco acaba por estabelecer com precisão o contraste entre os pontos de vista que, a seu ver, caracterizavam as respetivas disposições perante a gravidade da resistência face ao meio envolvente:

Ninguém quer a tua morte, e eu muito menos. Os que a queiram ou querem, ainda, são uns distraídos que fingem que o Poeta de *Corpo Visível* pode morrer. Disto, porém, a fingirmos que estes tais dispõem da cadeia e do hospital, para nos albergar a mal ou a bem (por bem), vai um grande passo. Uma fatal distração. Foste sempre assim, não querendo prever que o nosso caminho dava para aí. (...) Porém, eu não esqueço, nem estou distraído: escolhi mas não consinto sem muito escucinhar e até ao fim que esses tais outros achem isto natural. Próprio para nós. Esta a única e grande diferença que nos separa e, de onde em onde, nos une, quando os teus receios não chegam para evitar o pior e as minhas manobras acabam por me fazer cair no pior. Agora mesmo o verás, com o livro e o prefácio ao Sade. Mas é esse um jogo calculado, premeditado (...) em que vai tudo numa só cartada, mas à espera do melhor, mesmo que esse melhor atinja o pior. O pior, Mário, é estar parado ou voltar estupidamente atrás. É isso que os melhores não nos perdoam (Pacheco, 1974: 263-264).

Assim, e dado que o prefácio a Sade será entendido por Pacheco como uma peça basilar da sua compreensão da libertinagem, sobretudo no que toca à experiência radical da plena exuberância de um carácter que se afirma, em conformidade de resto com a proposta de António Maria Lisboa, esta passagem é um importante separador de águas. O gesto pretendido passa pela distinção de duas etapas do percurso de Cesariny e pelo reconhecimento de que uma delas, correspondente à poética de *Corpo Visível* e adequada à postura libertina retratada no prefácio, exprime uma verdade que não pode de modo algum ser suplantada pelo jugo das instituições dominantes, adquirindo o efeito designado por Carlos Reis como “sobrevida de uma personagem” (cf. Reis, 2015). Aproximando-se dos pontos de vista defendidos por Artaud, Pacheco inscreve a resistência poética no âmbito de um risco calculado que não pode deixar de contemplar a denúncia e a afronta direta à estrutura construída propositadamente para silenciar os “melhores” na sua mais íntima verdade pessoal.

Trata-se de uma compreensão da poesia que, conforme Pacheco sintetiza no final desse documento, a distingue da mera ficcionalidade para lhe conferir um estatuto intermédio, no qual se produz o próprio mito para o extrair aos mecanismos da

mitologia dominante, conforme ao que Roland Barthes designa como fazer da *doxa* um “ponto de partida de uma terceira cadeia semiológica, considerar a sua significação como primeiro termo de um segundo mito” (Barthes, 2007: 230). Neste caso, o mito de si próprio como figura de sobrevivência abjeccionista:

A ficção não é a poesia. Na ficção inventa-se, na poesia confessa-se. Ali generaliza-se por dedução aqui individualiza-se por megalomania. São coisas bem diferentes. Por trás da Poesia, o Poeta ou um aldrabão. Por trás do mito, um crítico ou um moralista. Talvez um farsante. Mas nenhum de nós está agora em condições já de o verificar (Pacheco, 1974: 264).

Em suma, e dado que Pacheco recorre à noção de crítica conforme idealizada por António Maria Lisboa, a verdade de Cesariny, que em *Corpo Visível* estivera plenamente expressa e por isso ultrapassara a mera ficção, é considerada equivalente à permanência do mito pessoal em Pacheco, para o qual só existe uma forma de permanecer fiel ao seu próprio projeto:

contar com a polícia e denunciá-la onde ela existe, é já ser da polícia?! Ou contra a polícia? Pensar que nos possa bater à porta, mas fugir adiante se possível, negando-a o mais possível por actos em que ela existe mas fingimos estar ausente, é ser da polícia?! (*Idem, ibidem*: 264).

Não surpreende, em vista dessa expressão de coragem que concebe a tentativa de preservação pessoal, mas lhe sobrepõe o imperativo de evidenciar a presença da realidade policiária e, através dela, dos valores promovidos pela sociedade, que Pacheco escolha os textos “Aviso a Tempo por Causa do Tempo” e *Autoridade e Liberdade são Uma e a Mesma Coisa*, ausentes de *A Intervenção Surrealista*, para exprimir essa aparente abdicação de Cesariny<sup>86</sup>. Se o primeiro caracterizava a relação dos surrealistas portugueses com o seu contexto afirmando que “sendo individualmente e portanto *abjeccionalmente* desligados das normas convencionais, (...) delas daremos por vezes

---

<sup>86</sup> A centralidade desses textos no ataque, que perpassa várias cartas e documentos, encontra-se expressa com maior veemência nos textos “O caprichismo interventor do sr. Mário Cesariny” e “Da Intervenção à Abjecção”. No primeiro, Pacheco condena o facto de Cesariny não ter aproveitado adequadamente o livro para rebater a vigilância permanente a que se encontravam sujeitos os mais dotados escritores do seu tempo, sobrevalorizando uma série de incidentes sem grande expressão em detrimento de exemplos vigorosos de como se poderia enquadrar o momento surrealista português em termos de “intervenção, nunca limitada ao plano literário e artístico, como o leitor de 1966 desta colectânea pode supor, em detrimento da sua valia no plano cívico” (Pacheco, 1974: 299). O mesmo pode ler-se em “Da Intervenção à Abjecção”, tendo esses dois textos como mote: “cumpre-nos realçar a ausência, em *A Intervenção Surrealista*, de dois textos (pelo menos) ambos definidores de uma atitude perante o facto ético social: *Aviso a Tempo por Causa do Tempo*, de António Maria Lisboa, e *Autoridade e Liberdade São Uma e a Mesma Coisa*, de Mário Cesariny de Vasconcelos” (*Idem, ibidem*: 319).

testemunho e mesmo ensino” (Lisboa, 1995: 53), o segundo deixava claro que “Ser-se livre é possuir-se a capacidade de lutar contra o que nos oprime. Quanto mais perseguido mais perigoso. Quanto mais livre mais eficaz” (Cesariny, 2015: 85). Para Pacheco, essas duas afirmações de propósitos, sobretudo se devidamente conjugadas, continuavam plenamente válidas, dimensionando a vida e a escrita, como exprime numa carta dirigida a Vítor Silva Tavares:

Literatura livre (logo clandestina; feita no exílio, como nos tempos do miguelismo, como pelo Cavaleiro de Oliveira, pelo Filinto Elísio) e acção directa, o tal clerc tipo Herculano, tipo Sérgio, tipo camoniano: mente às musas dada, braço às armas feito. Prisão no horizonte. Porque se goste? quem vai nessa? Porque é um risco a correr, a assumir, a evitar se. E a cair nele se (*Idem, ibidem*: 292).

É esse perfil que Pacheco procurava na altura fixar para Cesariny, integrando-o – ou a algumas das suas manifestações criativas mais contundentes – no âmbito da poética Neo-Abjeccionista libertina. O que fica evidente num texto que terá sido a gota de água nas relações tumultuosas entre ambos desde final da década de 50<sup>87</sup>, “Comunicado ou Intervenção da Província” (1966). Pacheco, propondo-se homenagear a coragem inabalável de Cesariny tendo como pretexto a recente edição de *A Cidade Queimada* (1965), remete diretamente para o seu paradigma interpretativo do papel do libertino numa sociedade abjeta, conforme desenvolvido no prefácio à edição de *A Filosofia na Alcova*, de Sade, a que dedicaremos atenção aprofundada no próximo subcapítulo.

Cesariny é integrado na linhagem fundamental dos autores libertinos que ousaram exprimir livremente a inteireza das suas personalidades, a despeito dos constrangimentos impostos pela tradição à livre manifestação do corpo:

Estamos enterrados desde há perto de dois mil anos numa civilização castradora, a nossa por nosso azar, que despreza o corpo, o castiga com torpezas várias, trabalhos inúteis, o crucifica à martelada, sendo preciso, o consome estupidamente fora e abaixo das suas próprias funções e beleza –até à chegada infalível do cangalheiro. / ÓDIO AO CORPO! / É o que eles nos ensinam e comandam desde os bancos da escola. / AMOR AO CORPO! / É o que o Poeta quer e recomenda e pratica, mesmo no fundo do cárcere, até nos silêncios entre as suas palavras. (...) Não propomos a luxúria, que é a desordem dos sentidos, mas a libertação do medo. Seguirmos as lições de SADE, a estratégia de LACLOS, o à-vontadinha de MILLER, os requintados *pas-de-quatre* do DURRELL (...). O Poeta como vidente, quase como apóstolo dá-nos notícia e exemplo duma Moral Nova, mais livre, para dizer a palavra exacta: LI-BER-TI-NA. E o seu poema marca o roteiro dos perigos e angústias de como podemos lá chegar, ou de como ele já lá chegou. Não é fácil, não julguem (*Idem, ibidem*: 242-244).

---

<sup>87</sup> Para uma mais ampla abordagem à evolução das delicadas relações mantidas entre Pacheco e Cesariny, que conduziram a uma cisão irreversível, cf. Franco (2015: 59-71).

O “Neo-Abjeccionismo”, como a própria libertinagem, é dado como resultante de um complexo diálogo entre questões pessoais e alheias, empenhando toda essa matéria prima acumulada numa conversão literariamente significativa do exemplo dado na vida.

## 2.2.2 Luiz Pacheco leitor de José Cardoso Pires: O Antimarialvismo Libertino

### *O Marialvismo*

Procuraremos, agora, acentuar em que medida a receção da figura do libertino em Luiz Pacheco se processa também a partir do diálogo com a *Cartilha do Marialva* (1960), de José Cardoso Pires.

Nessa obra pioneira na reintrodução do vocabulário libertino no âmbito da discussão da cultura portuguesa, desenvolve-se uma leitura do contraste entre duas mundividências que correspondem, no essencial, ao ponto de vista do poder dominante e às respostas que continuamente lhe foram sendo dadas por indivíduos singulares que, exaltando a liberdade do seu ponto de vista único, contribuíram para evitar a sedimentação da sociedade, despertando-a para a presença de horizontes alternativos.

Na sequência da edição deste ensaio, Luiz Pacheco dedicou-se a um amplo trabalho de crítica e correção das principais teses defendidas por Cardoso Pires, inscrevendo nesse debate as suas próprias considerações a propósito da libertinagem e, sobretudo, a importante consciência das múltiplas tradições que enformavam uma visão do libertino afim da defendida por Cardoso Pires: o homem livre que, em todas as épocas, procurou impor a presença imanente da sua experiência pessoal às várias representações artificiais oferecidas pela doxa no sentido de se eternizar, silenciando as divergências. À semelhança do que ocorre relativamente ao Abjeccionismo, ao qual Pacheco impõe a singularidade do seu caso pessoal e a sua ânsia de confessionalismo interventivo, é também de apropriação de um discurso alheio, através de comentários que o expandem e o situam no espaço de um vocabulário exemplar, que se opera o que poderia considerar-se um antimarialvismo libertino, privilegiado num texto como *O Libertino Passeia por Braga*, com o qual concluiremos o presente subcapítulo.

Antes de nos dedicarmos a analisar os textos de Luiz Pacheco sobre o assunto, contudo, procuraremos sintetizar os principais tópicos descritos por José Cardoso Pires, situando-nos no âmbito da nossa reflexão. Convocaremos, à partida, a origem do termo *marialvismo*, conforme desenvolvido por um autor importante tanto para Pacheco como para Cardoso Pires: José Bacelar. Em Bacelar, Cardoso Pires e Pacheco, o marialva congrega os principais malefícios derivados do peso da *doxa* numa cultura

desejavelmente dinâmica, aberta ao diverso e na qual a constituição de identidades livres em diálogo é tido como valor fundamental.

No livro *Polémica e Abstenção*, Bacelar descreve o panorama português através dos principais aspetos estruturantes de uma arreigada menorização de questões de índole intelectual, cunhando o termo *marialvismo* para descrever o imaginário responsável pela produção de uma leitura da cultura portuguesa destinada a fazer perdurar uma série de valores marcadamente conservadora, nomeadamente a supremacia da moralidade cristã, a desigualdade entre classes sociais, a promoção de valores masculistas, a desvalorização da cultura livresca e o repúdio pelo ambiente urbano. No essencial, segundo Bacelar, os homens de cultura eram encarados como representantes de um paradigma baseado em ideias estrangeiras, que vinham propor alternativas potencialmente ameaçadoras a uma população marcada pelo analfabetismo e por uma dinâmica secular assente numa mundividência essencialmente rural.

Segundo Bacelar, o impacto pernicioso da cultura marialva residiria no gradual isolamento relativamente ao “caldeamento (...) radical (...) da substância complexa de que é feito o homem”, impedindo, portanto, a plenitude do contacto dos indivíduos com o património imaginário da Humanidade, em todas as suas dimensões (Bacelar, 1939: 7). O marialva consiste, no essencial, num eterno adversário de propensões como a curiosidade, a atenção ao diverso e o desenvolvimento de um pensamento especulativo destinado a ponderar o sentido da existência e das edificações humanas, em particular. Trata-se de alguém que atingiu um vocabulário considerado estável e eterno e que, por esse motivo, não aceita que os seus pontos de vista sejam questionados por indivíduos particulares. É, segundo Bacelar, desse desencontro entre a tradição enraizada e as figuras distintivas, sobretudo as que se dedicavam a questões relacionadas com a cultura literária, que germina a impossibilidade do diálogo e a correspondente má consciência do geral relativamente ao particular:

Mas estes nossos compatriotas veem afinal desastrosamente fazer-nos lembrar que os homens que se entregam ao culto dêsse espírito são necessários ao mundo. (...) Não podemos afinal pôr esta coisa que não só em nada nos interessa mas para a qual não temos nem paciência nem talvez aptidão- e que é o espírito- absolutamente de parte, sob pena de não parecermos, aos olhos dêsse «lá fora», absolutamente «civilizados». É lamentável. Mas não importa! Iremos vivendo num regime meio aceitável, mixto de cómoda «fachada» (erudição, solenidades comemorativas, adjectivos) e de encolher de ombros, de abandono, de «não-te-rales». O diabo porém é que certos «traidores» se obstinam, com os seus balbuceios difíceis (porque a sua luta é de todos os instantes), em apregoar que o espírito puro existe, e continuará sempre a existir. E isto verdadeiramente torna-se intolerável (Bacelar, 1939: 13-14).

Nesse cenário, entre o ódio de alguns, que procuram por todos os meios destruir ou pelo menos abafar a liberdade do pensamento, e a provocatória manifestação dos que recusam abdicar da sua autonomia crítica e criadora, gera-se um hiato irresolúvel. Em Portugal, devido à predominância da tradição marialva, parecem desenhar-se as condições para que essa cisão seja cada vez mais acentuada. Com efeito, segundo Bacelar, se em cada português parece existir um verdadeiro “inimigo do espírito”, essa circunstância deve-se, acima de tudo, ao excessivo apego aos valores consagrados e à coeva noção do que representam os espíritos divergentes: uma ameaça à manutenção de uma ordem reconhecida pela maioria, em função da qual a menoridade intelectual se vai massificando, e que rejeita tudo quanto pareça assinalar a abertura a outras expressões de cultura humana. A condição marialva condena os seus espíritos mais elevados a serem reflexos pálidos dos seus pares europeus:

A primazia dos exercícios do corpo (hoje de resto também até certo ponto hipotéticos entre nós) sôbre os do espírito, feição característica da ética aristocrática, vigora pois ainda secretamente entre nós, e duma maneira mais radical ainda do que em qualquer outra parte, pois que no nosso país, ao contrário do que até certo ponto aconteceu em muitos outros, a aristocracia nunca conseguiu, quando o « desemprego » a tocou, encontrar qualquer porta de saída dando sôbre o espírito. (...) a verdade é que hoje, em pleno século vinte (como isto tudo está cheio de velhas coisas !), no nosso país é o « marialvismo » que tomou o comando, e nós vemos agora os descendentes enriquecidos dêsses burgueses, embora sem os vestígios ou estígmato de verdadeira nobreza que os outros podem porventura ter guardado, afinarem, levados por um « snobismo » balofo, por êsse mesmo « marialvismo », privando assim a plebe do único figurino que ela poderia ainda copiar (*Idem, ibidem*: 38).

Assim, o repúdio marialva entronca diretamente na prevalência de um espírito herdado do feudalismo nobiliárquico, ao qual a burguesia, tendo oferecido uma resposta eficaz necessária para a transformação dos valores sociais, acabou também por ceder, não deixando espaço para procedimentos alternativos. O percurso histórico da cultura portuguesa seguiu um rumo excêntrico, permanecendo, em pleno século XX, sujeito a atitudes mentais demasiado alinhadas com os interesses das classes dominantes. É essa a ameaça potencial que se identifica nos representantes de uma outra visão, contrária ao predomínio de hábitos ancestrais que colocam o trabalho braçal no centro de toda a vida de uma comunidade. A divergência dos espíritos fortes, nesta medida, poderia corresponder à introdução de um novo modelo comportamental, concorrendo pelo predomínio sobre essa camada incapaz de determinar o seu próprio percurso.



Cardoso Pires parte do essencial desta dicotomia para identificar os marginalizados homens de espírito com a categoria do libertino, necessária para que fosse acrescentada uma característica fundamental à excentricidade crítica desses indivíduos: o desejo de emancipação face ao cenário generalizado de escravatura cultural. Deste modo, a amplitude intelectual atribuída por Bacelar à camada minoritária da população portuguesa é, em Cardoso Pires, num contexto no qual a ditadura salazarista agravava o panorama marialva com a repressão violenta dos pontos de vista divergentes, um sintoma de desejo indomável de liberdade.

No entanto, e à semelhança do que defendemos na primeira parte desta dissertação, Cardoso Pires não restringe a sua análise às circunstâncias abjetas da década de 60, dando às suas categorias de marialva e de libertino os contornos do que Luís Miguel da Cruz Pereira descreve como “continuidade evolutiva”, fazendo-as depender, em simultâneo, de aspetos comuns e dos respetivos desdobramentos e metamorfoses, conforme decorrem em cada momento histórico específico (Pereira, 2015: 6).

Assim, à integração dos dois termos no âmbito de um inquérito das condições de elaboração e crítica do percurso intelectual humano, acrescenta-se a leitura mais particular das repercussões do conflito no seio da cultura portuguesa, em particular no contexto vivido pelos abjeccionistas, por Luiz Pacheco e pelo próprio José Cardoso Pires. A abjeção, segundo Cardoso Pires, reside no inadequado triunfo dos valores medievais, os mesmos que, segundo Luiz Pacheco, produziam uma uniforme aversão ao corpo e à liberdade do pensamento:

Hoje (...) é ainda a incompatibilidade entre o provinciano e o cidadão que sobressai como uma das permanências da atitude moral da libertinagem. É esse duelo, velho como o mundo, que continua a representar a contrariada evolução das sociedades menos actualizadas. Ou melhor, das sociedades menos modernizadas – visto ser o espírito da Idade Média contra o da Idade Moderna que na Idade Contemporânea se continua a debater nelas (Pires, 1989: 39).

O olhar libertino corresponde a uma espécie de atualização histórica, cuja pertinência passa por interromper a persistência de uma única perceção sobre a História em função de uma série de pontos de vista derivados de etapas subsequentes, naturais no resto das sociedades europeias<sup>88</sup>. Nesta medida, além de designar uma forma

---

<sup>88</sup> Numa das mais certeiras leituras críticas da opção de Cardoso Pires pela estrutura trans-histórica, no âmbito de uma reflexão destinada a sublinhar as lacunas culturais do seu tempo, Cunha Leão atenta num

específica de o indivíduo gerir a sua existência particular, sobretudo no que à interação entre sexos respeita, a libertinagem aponta para uma questão muito mais abrangente, como optámos por assinalar neste trabalho: o debate acerca das diferentes formas de conceber a natureza humana e o exercício da liberdade individual e coletiva derivado dessa interpretação<sup>89</sup>.

Como observa Alexandre Pinheiro Torres, a introdução do ponto de vista libertino na equação contribui para que a uniformidade de uma cultura aparentemente segura da validade dos seus valores predominantes seja perturbada, na medida em que se vê diretamente confrontada com a historicidade desses pontos de vista e a necessidade de os defender perante outros considerados anómalos. É precisamente dessa circunstância que emergem dois entendimentos contrários da noção de “atualidade”, dependentes do lugar em que se situa o observador: para o marialva, grande representante dos interesses

---

aspecto que ajuda a reforçar a ideia de que a introdução do libertino choca com os hábitos culturais vigentes em Portugal: dado que, no sentido que lhes é dado, os termos transcendem o espaço restrito da cultura portuguesa para se converterem em “constantes históricas de tipo humano”, formas de compreender a condição humana e os seus interesses em diferentes momentos do percurso histórico, o facto de o libertino ser um produto europeu, com uma vasta tradição crítica, contrasta com o facto de o marialva ser uma deformação tipicamente lusitana do representante da *doxa* (Leão, 1966: 11 e 17). De resto, o próprio Cardoso Pires contribuiu para essa leitura. Numa entrevista à *Seara Nova*, em novembro de 1963, classifica a sua obra como um estudo sociológico, na esteira da valorização do perfil de Fernando Mendes Pinto por contraste com a grande maioria dos outros autores portugueses (Pires, 1963); também em entrevista, de janeiro de 1964, explicita a dupla propriedade do conceito de “libertino”, um “herói de crise, como privilegiado em determinado grau de uma sociedade em desagregação (...), um produto da Grande Europa” que, em Portugal, por falta de representatividade, foi quase totalmente abafado por um marialvismo secular (Pires, 1964).

<sup>89</sup> Apesar de reconhecermos a importância do *Esboço para um Retrato do Verdadeiro Libertino*, de Roger Vailland, no ponto de vista de Cardoso Pires, tendemos a divergir das abordagens críticas ao problema da libertinagem conforme expresso na *Cartilha do Marialva*. Se em Vailland o libertino se situa, quase exclusivamente, no âmbito do questionamento das identidades sexuais e sobretudo do jogo amoroso entre iguais, em Cardoso Pires o assunto tem contornos mais vastos. A crítica, no entanto, tem procurado ler A *Cartilha* e os seus reflexos em obras como *O Render dos Heróis* ou *O Delfim* tendencialmente a partir do marialvismo machista, por um lado, e da emancipação sexual feminina, por outro. É esse o pendor de exegetas tão diversos como Mário Sacramento, Natália Nunes, Liberto Cruz, Maria Lúcia Lepecki, Eunice Ribeiro, Petar Petrov, Ana Isabel Serpa e, parcialmente, Alexandre Pinheiro Torres. Sem procurarmos ser exaustivos, passaremos a dar alguns exemplos. Mário Sacramento salienta na natureza trans-histórica da *Cartilha* o modo como desta sobressaem as diferentes etapas da conformação do casamento a prerrogativas masculinas instituídas pela tradição (Sacramento, 1966: 8); na mesma linha, ao introduzir a noção de “neo-libertinismo” para descrever as reflexões de Cardoso Pires acerca da interação entre géneros, Natália Nunes salienta a potencialidade dos conceitos de marialva e de libertino para a análise do ambiente castrador que predominava em Portugal (Nunes, 1969: 6-7; Nunes, 1973: 77). É também este o cerne da reflexão de Ana Isabel Serpa, que analisa as categorias do marialva e do libertino a partir da relação de Tomás Palma Bravo, protagonista de *O Delfim*, com os criados, os animais e as mulheres, apoiando-se em Maria Lúcia Lepecki e no conceito de “autorrepresentação burguesa” (Serpa, 2013: 125-140). Importa, finalmente, acentuar que Eunice Ribeiro comenta diretamente o tema da “negação libertina” a respeito das representações da masculinidade ibérica, privilegiando esse enfoque a outro que permitiria identificar a matriz libertina com um aspeto central da sua tese, a evidência de que “existem várias verdades e, sobretudo, vários pontos de vista decorrentes de tomadas de posição como critérios de observação do mundo” (Ribeiro, 1999: 77-107). É nesse âmbito que o contraponto entre marialvismo e libertinismo mais ganha relevo.

da *doxa*, o devir histórico das ideias deve ser tanto quanto possível suspenso, dados os privilégios transcendentais dos pilares da Autoridade, da Família e da Cultura, a defender da ameaça representada por influências estrangeiras, sempre sentidas como menos atuais do que esses valores eternos; para o libertino, pensar o seu tempo passa por acentuar o anacronismo radical de um certo “medievalismo contemporâneo”, de acordo com um ponto de vista crítico que estabelece a “devassa constante ao passado” como forma de reposicionar o indivíduo e a comunidade perante as novas etapas de uma cultura que se quer plena de vitalidade (Torres, 1989: 210-211). Cardoso Pires exprime o problema do seguinte modo:

A formação libertina, formação liberal, apenas pode ter hoje actualidade na medida em que a inactualidade da ordem provinciana continua instalada no nosso século, mesmo que submetida a adaptações de recurso. Aqui, nesta ponta da Europa, as actualizações de superfície a que o Portugal Velho se viu forçado pouco ou nada perturbaram as estruturas mentais e sociais dos dirigentes, porque o País não dispunha de um corpo de Pensamento que lhe desse unidade. Subdoutrina, sim, tinha. Decalcada da *Carta del Lavoro* de Mussolini e das teses da Action Française, a ideologia do Estado Novo (de Salazar) era brevíssimo passadista redigido ao gosto autocrático (Pires, 1989: 129-130).

É o passado, nos seus exemplos de marasmo e de inovação, de tradicionalismo e de rutura, de dependência face a modelos instalados pelas elites nobiliárquicas e de exaltação de outros valores, como a racionalidade criadora e a emancipação do pensamento, que serve como matéria prima a partir da qual se produz o debate a respeito dos problemas fraturantes do presente. Nesse sentido, Salazar surge, acima de tudo, como um reflexo contemporâneo da apropriação do marialvismo pela retórica colocada ao serviço do Poder, duplamente anacrónica: por um lado, prolongava a compreensão absolutista da identidade nacional, contrastando com a vertente ampla derivada das Descobertas; por outro lado, apoiava-se nos regimes totalitários musculados europeus, entretanto ultrapassados pelo devir histórico. Essa conceção da *Portuguesidade* conduz à imposição de um tipo de saberes que não permitem qualquer espaço a mundos alternativos:

reafirma-se a superioridade da chamada sabedoria popular sobre o conhecimento científico; a ingenuidade, a rudeza ou o culto do tosco revalorizam-se; a adoração do primitivo não tarda. Em menos de nada, o marialva atinge o cume desejado: portuguesidade como sinónimo de nacionalismo, de Raça. Raça, com maiúscula (*Idem, ibidem*: 134-135).

## *A Libertinagem como Estratégia*

Segundo Cardoso Pires, a presença da libertinagem na cultura portuguesa encontrava-se confinada aos momentos em que se seguiu a via de uma “moral das Explorações”, a mesma que torna perfeitamente compreensível a densidade amoral de Fernão Mendes Pinto e, em termos europeus, um dos seus assinaláveis irmãos de espírito: o ambíguo explorador dos limites do ser humano que foi Giacomo Casanova. Ao atavismo hipócrita e falsamente bem comportado da figura do marialva, cuja fidelidade à religião é meramente exterior, esvaziando-a do seu profundo sentido espiritual e dirigindo a apologia da ordem apenas para o âmbito da necessidade de manter o jugo permanente sobre um povo reduzido à monotonia campesina, Cardoso Pires opõe a atitude de Mendes Pinto e de Casanova, representantes de uma existência aventureira e disponível para o encontro com o desconhecido. Para esses representantes do dinamismo libertino a relação do indivíduo com o conhecimento não se encontra na assunção de velhas tradições, em particular quando essa assunção não é mais do que retórica superficial, mas num desejo de descoberta de acordo com o qual a vida só se experiencia adequadamente quando não lhe são colocados limites estabelecidos *a priori*<sup>90</sup>.

No sentido de se integrar plenamente nessa aventura expansiva, distinguindo-se de todos os outros que anteriormente empreenderam esse confronto com as barreiras instituídas, o libertino deve, no entender de Cardoso Pires, que é também o do imaginário neo-abjeccionista de Luiz Pacheco, procurar converter a sua experiência pessoal numa estratégia criativa. Essa estratégia, que é simultaneamente um ponto de observação singular dos saberes conhecidos e de tudo aquilo com que ainda poderá confrontar-se e uma forma peculiar de organizar o testemunho numa narrativa

---

<sup>90</sup> É ainda esta aversão ao estagnado ambiente em que se combinava o tradicionalismo, a religiosidade, o campesinato e a corrupção dos poderosos que se encontra numa entrevista dada por Cardoso Pires a Artur Portela, em 1991, em que contesta a retórica da “ficção do Portugal-Camponês”: “Ainda há tempos, fins de Março, se não me engano, a Assembleia Municipal condenou a Igreja de Portugal por ter participado e legitimado cinco séculos de opressões culturais. Por enquanto os nossos *condottieri* religiosos ainda não têm lá muito à-vontade para imporem os privilégios de censores que os distinguiam durante o fascismo, até porque estão senhores numa outra tecnologia da massificação e da desinformação. Mas lá chegaremos, lá chegaremos. Dentro em breve, com a furiosa ambição que os move para ocuparem o espaço televisivo, essa guerra santa entrará suavemente em força, não há a menor dúvida. Somos um país de pequena dimensão católica dentro do catolicismo europeu, mas os nossos bispos fingem que não, que se há-de fazer, e acenam uma bandeira de delfins para exhibirem privilégios que nenhum Estado lhes concedeu até agora. Vencem pelo medo. Governos, partidos, instituições, tudo recua perante o poder temporal da Igreja. Lá nisso o deputado Ângelo Correia foi categórico quando aqui há tempos nos preveniu a todos que com a tropa e a Igreja ninguém brinca. (...) A passividade é um fatalismo suicida que se dá lindamente com os Lusitanos, como toda a gente sabe” (Pires, 1991: 23-24).

identitária original, vai beber a um único ponto comum a todos os libertinos: o tabuleiro em que se movimentam sujeitos emancipados que testam os respetivos pontos de vista de acordo com um espírito elitista, dado que tudo se passa entre os eleitos do espírito *de la bonne compagnie*.

É da necessidade de conceder ao indivíduo o seu devido lugar que decorre a atenção conferida pelo libertino à edificação da própria imagem. Na medida em que a atitude libertina face ao mundo é sempre inquisitiva, no sentido da renovação de tudo quanto entretanto se foi afirmando, o ceticismo, “um apelo à revisão, um princípio de análise”, começa no próprio sujeito que questiona e no espaço que este decide ocupar na dinâmica social (*Idem, ibidem*: 84).

O libertino concebe a realidade humana como um palco infinito, no centro do qual o indivíduo procura emergir como autor e ator de um papel suficientemente demarcado para se considerar único e irrepetível. Para o fazer, deve proceder a um sistemático registo das experiências individuais e à sua integração numa estratégia que, alheando-se dos pressupostos pelos quais se rege a comunidade, se preocupa essencialmente com a sua autopoiese e com o conhecimento passível de obter nesse estatuto de ator-espectador. Nessa medida, e de acordo com a importância conferida aos goliardos, vistos como pioneiros na associação entre a liberdade, a transgressão e a performativa experiência dos próprios limites, Cardoso Pires descreve do seguinte modo o essencial da *Règle du jeu* libertina, nas suas várias declinações:

Jogo: prazer do risco; método de adquirir dinheiro à margem dos princípios e das hierarquias do trabalho; possibilidade de promoção individual numa sociedade fechada; ambição de controlar os mistérios do acaso” (*Idem, ibidem*: 37).

A “mentalidade típica” dos libertinos pode reconhecer-se sempre que existe esse apelo à reelaboração pessoal, dirigida, simultaneamente, ao contraste face aos valores da própria comunidade e à demarcação relativamente a outros indivíduos também empenhados em projetarem a sua experiência na mais pura liberdade. Partilham um estado de exigência e de inquietude, um caminho de crítica que é tão pessoal como o “erro próprio” de António Maria Lisboa e tão cioso do seu individualismo como o projeto neo-abjeccionista de Pacheco.

É em função disto que deve entender-se a noção de “linhagem libertina” conforme pensada por Cardoso Pires, para o qual a nomenclatura e a sua iconografia particular nada deviam à mera cronologia oficial, estendendo-se muito para além do século XVI

no qual começara a ser mencionado como categoria distintiva. Nas palavras de João Gaspar Simões, o libertinismo corresponde à intemporal luta do indivíduo consciente de si por uma carta de alforria de índole intelectual, “ao arrepio do marialvismo (...) e no pleno uso das suas faculdades de Razão”, prejudicada em Portugal por uma lastimável ausência de tradições nesse domínio (Simões, 2004: 93-94)<sup>91</sup>.

Segundo Cardoso Pires, a polaridade entre as forças conservadoras e os impulsos estratégicos próprios dos libertinos é particularmente evidente em momentos de transição cultural, propícios ao desenvolvimento de um imaginário com horizontes mais amplos, voltados para o diálogo progressivo da cultura portuguesa com os mais avançados representantes do espírito europeu. No âmbito dessa ética reativa, podem inscrever-se personalidades tão diversas como Ribeiro Sanches, Luís António Verney, D. Luís da Cunha e Francisco Xavier de Oliveira. A aproximá-los, espelhando a dissidência libertina, pairava o mesmo repúdio relativamente ao “pensador de sistemas fixos”, incapaz de compreender a contínua transformação dos organismos vivos e artificiais.

Em vista dessa percepção, a consciência libertina passa a valorizar, acima de qualquer outro atributo, o “direito natural dos cidadãos de boa razão sobre os bem-nascidos” (Pires, 1989: 26), ou seja, a exaltação de uma aristocracia que se superioriza pela Inteligência e não a que se serve de velhos estereótipos para continuar o seu jugo. O desafio que se coloca ao libertino não é, portanto, apenas o de subsistir num território minado pelas adversidades e pelos mecanismos instalados para que permaneça o inabalável triunfo das mesmas classes, famílias e ideias; passa, também, pela sabotagem

---

<sup>91</sup> Na sua reflexão acerca das acusações dirigidas a Almeida Garrett em 1821, aquando da publicação de *O Retrato de Vénus* (1821), Augusto da Costa Dias acentua que as dificuldades com que a cultura portuguesa lidou com os escassos representantes do ideário moderno em que se inscrevem os libertinos se deve a uma incompreensão e a um atraso que permitem que o “vocabulário ideológico do anti-humanismo do século XVIII e inícios do seguinte” se volte contra “o homem autónomo, esclarecido pelas Luzes resultantes do vasto processo filosófico e científico que se desenvolveu a partir do Renascimento”, acusando-os de impiedade e libertinagem (Dias, 1968: XII). Os estudos de Maria Teresa Esteves Payan Martins, como *A Censura Literária em Portugal nos séculos XVII e XVIII* (2005) e *Livros Clandestinos e Contrafacções em Portugal no século XVIII* (2012), documentam a persistência com que a Inquisição e a Real Mesa Censória condenaram as mais representativas obras do pensamento europeu, etiquetadas como libertinas apesar da diversidade dos seus conteúdos. No edital da Real Mesa Censória de 24 de setembro de 1770, por exemplo, a libertinagem é descrita como uma ameaça potencial, em todas as suas vertentes: “E porquanto me constou que muitos dos referidos Escriptos, *abomináveis produções da incredulidade e da libertinagem* de homens temerários e soberbos, que se denominam *Espíritos Fortes* e se atribuem o especioso título de *Filósofos*, depois de terem soçobrado os paizes mais próximos ao seu nascimento, haviam chegado a penetrar n'este Reino por caminhos indirectos e occultos; havendo mandado proceder com a mais exacta diligencia no exame d'elles, constou pelas Censuras conterem doutrina Ímpia, offensiva da paz e socego publico, e só própria a estabelecer os grosseiros e deploráveis erros do Atheismo, Deismo e do Materialismo, a introduzir a relaxação dos costumes, a tolerar o vicio e a fazer perder toda a idéa da virtude (...) (apud Braga, 1898: 59-60).

a esse modo de viver, o desígnio mais vasto de “introduzir uma cunha, abrir a primeira brecha no conselho muralhado dos poderosos e proclamar outra casta que os suplante – a dos esclarecidos” (*Idem, ibidem*: 26). Esse gesto de rutura corresponde à interpretação que Roland Barthes fez da interação entre os esclarecidos e a *doxa*: ao dirigir a sua rota pessoal para o confronto com os paradigmas dominantes, o libertino desenvolve um mito pessoal que é, no essencial, uma forma alternativa de compreender o mundo e de debater os pressupostos fundamentais do quadro mental vigente, que, em função desse questionamento, vão sofrendo uma gradual erosão. É esse o papel histórico da “única real tradição viva”, em torno da qual indivíduos muito diversos estabelecem afinidades eletivas.

O libertino é, assim, entendido como representante de uma galeria de espíritos excelentes, dotados da lucidez necessária para que, não tendo nascido com um estatuto social distintivo, venham conquistar o seu lugar à margem dos mecanismos tradicionais, nomeadamente aqueles que promoviam determinadas personalidades exclusivamente em função da sua linhagem familiar. O libertino conquista a sua demarcação na sociedade a que pertence através do exercício apurado e despreconceituoso da razão, ultrapassando as cisões herdadas da velha “aristocracia medieval” em nome de valores simultaneamente mais particulares e mais dinamicamente renováveis: os que residem exclusivamente na resposta que o indivíduo vai dando aos desafios que lhe são colocados e na capacidade de compreender de que modo pode integrar-se na “aristocracia de *la bonne compagnie*”, a única que não exige qualquer reverência ou submissão da sua parte, incentivando-o, pelo contrário, ao exercício do livre exame e à construção do seu próprio saber e da sua própria tática no tabuleiro da vida.

Como procuraremos sublinhar, a figura do libertino, conforme a proposta de Luiz Pacheco, partilha os traços fundamentais descritos por Cardoso Pires: parte do embate entre o conservadorismo de uma comunidade maioritariamente marialva para afirmar, valorizando-a, uma visão individualista do sujeito que se interroga e se posiciona criticamente face aos valores vigentes.

O libertino neo-abjeccionista de Pacheco procura continuamente formas mais aprofundadas de experienciar e transmitir as mais diversas facetas de uma aventura que se faz de um revisionismo ativo dos pontos de vista pessoais e alheios, em nome de uma valorização da superioridade criativa do próprio intelecto relativamente à qual nenhum valor tradicional pode considerar-se válido. Pacheco partilha os propósitos que Costa Lima reconhece na *Cartilha do Marialva*: recuperar o vocabulário próprio da

libertinagem, extraindo-o ao âmbito restrito do discurso policiário, e, desse modo, manter um combate com origens seculares, corajoso porque intrinsecamente frágil:

O libertino continua encobertamente a luta contra os privilégios. (...) O libertino foi levado a esta concessão aristocrática pelo caráter mascarado mesmo da sua rebeldia, pela sua impossibilidade de sustentar uma luta aberta. (...) Com outras palavras, o libertino setecentista é um intelectual de armas ainda mais frágeis que o humanista. O jogo duplice a que ele se submete indica o processo de crescente marginalização em que o intelectual se põe no Ocidente (Lima, 1962: 209-216).

A marginalização dos valores relacionados com a autonomia do espírito corresponde ao problema descrito por Luiz Pacheco no momento em que expõe a sua interpretação do Abjeccionismo: por um lado, se é próprio da transgressão individualista distinguir-se de um determinado contexto, sobretudo em contraste com a comunidade marcada pelos mesmos atavismos e preconceitos associados por Bacelar e Cardoso Pires ao marialvismo, a liberdade tem de coincidir sempre com o mesmo apelo estratégico e performativo associado à libertinagem, no modo como se afirma para além de todos os valores consagrados; por outro lado, precisamente pelo impacto dissuasor do predomínio ideológico marialva no percurso dos indivíduos divergentes, a fragilidade da condição excêntrica dos libertinos tende a encontrar-se implicada na degradação da margem deixada para a desejada experiência autónoma, o que motiva uma experiência de abjeção.

No polémico texto “O Sade Aqui Entre Nós”, nome do prefácio destinado à primeira edição portuguesa de *A Filosofia na Alcova* (1966), Luiz Pacheco descreve o estudo de Cardoso Pires como um “livro de inegáveis descobertas e de apressadas conclusões”. Duas interpretações se perfilam: o reconhecimento do inegável pioneirismo no que à abordagem da condição libertina diz respeito e as limitações de alguns pontos de vista, necessitando de uma abordagem mais aprofundada. É em função delas que se desenvolverá a perspetiva de Pacheco sobre a figura do libertino, sobretudo no que respeita à sua irredutível presença individualista e performativa. Tendo ocorrido em simultâneo com o desenvolvimento das teses neo-abjeccionistas que comentámos anteriormente, a apropriação e metamorfose da emblemática libertina proposta por Cardoso Pires constitui um elemento fundamental no desenvolvimento de uma compreensão do mundo que, precisamente por representar uma síntese da proposta abjeccionista e do antimarialvismo libertino, poderá descrever-se como Neo-Abjeccionismo libertino.



## *O Sade Aqui Entre Nós*

Passaremos, portanto, a assinalar as menções de Luiz Pacheco à *Cartilha do Marialva*, evidenciando em que medida os pressupostos de Cardoso Pires são uma matéria prima fundamental para o desenvolvimento de uma leitura muito particular de Pacheco a respeito da libertinagem. Começaremos por analisar “O Sade Aqui Entre Nós”, dada a pertinência singular do diálogo mantido com Pires nesse verdadeiro manifesto interpretativo de Pacheco, tão relevante quanto “O que é o Neo-Abjeccionismo” na composição de uma tese com impacto em toda a sua obra.

Pacheco situa a oposição ao poder representado pelos privilégios marialvas no âmbito de uma figura marcante no seu percurso pessoal: o juiz Arelo Manso, cuja condenação à libertinagem passava, precisamente, pela necessidade de manter a cultura portuguesa à margem de uma série de práticas supostamente derivadas do contacto com valores estrangeiros. A hipocrisia do indivíduo marialva é expressa no facto de Arelo Manso em nada parecer opor-se a um outro caso de suposta imoralidade, o escândalo sexual conhecido como *Ballet Rose*, no qual a permissividade se encontrava relacionada com o estatuto social e político dos envolvidos e com a aceitação das desigualdades sociais inerentes a uma “devassidão comercializada”.

Nessa medida, à libertinagem que “neste paixe (...) inda num é permitida”, espelhando a afronta de uma visão com horizontes europeus ao provincianismo caricaturado por Pacheco na reprodução do sotaque de Manso, a sociedade preferia a persistência de velhos procedimentos consentidos em surdina (Pacheco, 1966: 12-13).

Não surpreende que, em várias ocasiões nas quais procura definir o seu entendimento das singularidades da figura do libertino, Pacheco opte por partir dos estereótipos tradicionais para extrair as suas conclusões. Numa carta dirigida a Laureano Barros, por exemplo, é tendo por base a falsa libertinagem de uma série de personalidades com as quais foi convivendo que Pacheco procura elaborar o seu ponto de vista, recusando uma série de traços associados à vivência libertina por uma sociedade dominada por um pensamento tipicamente marialva:

*5 Vezes Não*: a libertinagem não é:  
- a devassidão

- o medo
- a tristeza
- o caos dos sentidos
- o niilismo ideológico (político).

*A libertinagem (como o amor) é um sentido* (Pacheco, 2017: 33).

Deste conciso elenco de recusas, a que se soma uma síntese contrastante, pode extrair-se as seguintes conclusões:

- 1) ao contrário da irracionalidade marialva, por um lado, e dos excessos donjuanescos, por outro, a libertinagem obedece ao desenvolvimento gradual de um autodomínio essencial para que o indivíduo adquira a plena posse de si próprio e do seu lugar no exigente palco no qual se processa o jogo vital. Como já deixara claro no prefácio dedicado a Sade, ao acentuar que o libertino é “algo mais” do que a visão redutora de uma vida amorosa desregrada, o essencial passa pelo esforço vigilante de si próprio e, paralelamente, pelo tratamento dos dados obtidos e colocados ao dispor da ação interventiva do sujeito libertino, nas suas mais diversas manifestações, “por atitudes, palavras ou escritos” (Pacheco, 1966: 19-20);
- 2) à semelhança do que referimos a propósito do contraste estabelecido pelo Abjeccionismo entre a absoluta angústia, marcada pela abdicação e pela cedência ao jugo do poder dominante, e a resposta individual a um ambiente adverso, a atitude libertina implica a coragem necessária para a assunção das necessidades e pontos de vista particulares. Assim, se o “medo” e a “tristeza” correspondem a formas de o indivíduo se deixar condicionar pelas instituições destinadas a manter a ordem, de acordo com um miserabilismo no qual não existe qualquer afirmação orgulhosa da verdade pessoal, a coragem libertina é uma exaltação crítica na qual se joga o desafio a todos os limites, mesmo que com o risco da própria vida. É nessa medida que pode também entender-se a ideia de que a libertinagem não é um “niilismo ideológico (político)” – como de algum modo seria na vertente exclusivamente sádica – mas o empenho individual numa reação crítica ao poder dominante, concretizada pelo exemplo dado pelo indivíduo e não pela sua diluição numa ideologia política alternativa;
- 3) finalmente, e de acordo com a frase que pretende sintetizar os cinco tópicos, a libertinagem é concebida como um traço específico ao qual alguns indivíduos conseguem aceder, ultrapassando a mediania marialva. Do mesmo modo que o amor é estranho ao marialvismo, na medida em que a experiência amorosa só

pode manifestar-se no momento em que os desníveis entre os indivíduos deixam de existir e o encontro entre sujeitos não é derivado da supremacia dos homens das classes favorecidas, também a libertinagem obedece a condições específicas, as mesmas que, segundo Cardoso Pires, estão na origem da aristocracia de *la bonne compagnie*.

Numa entrevista reproduzida em *O Crocodilo que Voa* (2008), Pacheco mantém a mesma ideia, acentuando que “O libertino, para mim, é mais fácil definir pela negativa. A libertinagem não é o medo, não é a devassidão, não é a tristeza” (Pacheco, 2015: 45). O libertino, “ateu progressista” e dinâmico, capaz dos atos mais surpreendentes, conduz o seu percurso individual à margem das etiquetas que lhe são colocadas pela cultura marialva e, mais precisamente, por contraste com o que seriam os comportamentos expectáveis dada a perseguição a que se encontram permanentemente sujeitos. Segundo Pacheco, portanto, a forma de os libertinos fugirem ao predomínio marialva é reagirem às três experiências adequadas à permanência desse paradigma: o medo, resultante dos constrangimentos exteriores à movimentação individual; a devassidão, vivência decadente da sexualidade, experienciada apenas como compensação instintiva de carências animais e não parcela de um amplo jogo estratégico consigo e com os outros; finalmente, a tristeza, assinalando a fratura do indivíduo relativamente ao seu percurso e, eventualmente, uma certa vergonha resultante da catequização sistemática.

Pacheco está em plena sintonia com Cardoso Pires neste ataque a uma sociedade civicamente atrasada e dominada pela mais abjeta opressão, da qual a sexualidade só pode emergir ou como submissão ou como degenerescência: “Uma vez que a sociedade imponha ao cidadão profundas limitações de interesses cívicos, culturais e políticos, isto é, que o destitua de autoridade e de cidadania, recusando-lhe possibilidades de afirmação e de promoção na vida colectiva, ele procurará compensar-se a níveis pessoais, mais imediatos, de comportamento” (Pires, 1989: 69).

É esse o sentido amplo que Pacheco confere ao termo, vendo-o como derradeiro bastião de um genuíno esforço individual para exaltar a sua presença no seio de uma comunidade que desincentiva esse investimento, patrocinando, pelo contrário, a redução do indivíduo aos seus instintos mais básicos. Daí que à compreensão trivial da libertinagem – a “noção (...) a atirar para a casa de banho” – se contraponha uma mais complexa afirmação dissidente, “uma ânsia de contestação, de rebeldia, de liberdade.

Nada disto estruturado em partido assim, partido assado. Regra assim... É uma contestação” (Pacheco, 2005: 146).

*Luiz Pacheco e a exemplaridade de Sade*

Os limites a que pode chegar essa vontade de contestação encontram-se explorados de forma particularmente veemente no debate acerca da ausência de Sade na *Cartilha do Marialva*, de Cardoso Pires.

Considerando que o quase absoluto silenciamento de Sade constitui uma das pechas da obra, Pacheco opta por conferir a Sade uma centralidade fulgurante no que concerne à exploração libertina dos mais obscuros domínios da condição humana, implicando um interesse analítico totalmente adverso à monotonia marialva. À margem do mútuo comprazimento da sociedade tipicamente marialva, palco de uma contínua gabarolice machista, a obra de Sade exhibe a autonomia do libertino em todo o seu esplendor, ao sabor de uma confessionalidade expansiva que se dedica a focar uma série de realidades nas quais o ritualismo do padrão social é quebrado por uma série de novos códigos determinados exclusivamente pela vontade do indivíduo e, sobretudo, pela amplitude das possibilidades permitidas pela imaginação colocada ao serviço da literatura.

Pacheco não ignora que *A Filosofia na Alcova* tem uma forte componente de transgressão sexual, ocupando-se da descrição de um modelo educativo divergente, que tem na exploração desabrida da sexualidade um dos seus esteios. No entanto, e seguindo a lição de Sade, também as reflexões de natureza filosófica e política desenvolvidas paralelamente a esse plano sexualmente transgressivo são convocadas para ajudarem a distinguir a figura do libertino de outras categorias que lhe são, erradamente, associadas, como a do devasso.

Para Pacheco, a sexualidade feroz explorada por Sade constitui, primordialmente, uma faceta de um projeto muito mais amplo, que tem na exploração dos modos pelos quais o indivíduo interroga o seu acesso ao conhecimento e o modo como o organiza e o transmite no diálogo com a alteridade a sua mais assinalável constante. Neste aspeto, Pacheco coincide com Cardoso Pires na crítica aos arquétipos de Don Juan e do *homme à femmes*, considerados por ambos deturpações de uma sexualidade emancipada e, por isso mesmo, totalmente distinta das preocupações libertinas. Assim, se para Cardoso

Pires os perfis libertino, donjuanesco e devasso correspondem a “três figuras independentes, três comportamentos e, evidentemente, três morais diferenciadas” (Pires, 1989: 63), para Pacheco também é em função da divergência face à mera devassidão sexual que se conquista a ética singular do libertino. É dessa ordem o contraste entre o suposto donjuanismo de Almeida Garrett e o que se encontra em causa, por exemplo, num libertino como Laclos:

donjuanesco porquê? Por causa dos seus sete principais namoros? É pouco, ou é muito – não interessa – para um Don Juan. Laclos, embora ‘homem virtuoso, bom pai e excelente esposo’, foi o criador do grande Don Juan da literatura libertina...” (Pires, 1989: 135)<sup>92</sup>.

Vejamos de que modo Pacheco interage com as duas questões sucintamente expostas nesta passagem: a recusa da libertinagem como mera acumulação de casos amorosos e a valorização da literatura como palco privilegiado no qual se colocam as mais sérias questões em torno das quais a genuína identidade libertina se constrói e manifesta.

A sexualidade, no libertino idealizado por Pacheco, nunca corresponde a um fim, a uma gratuita entrega ao desdobramento do erotismo em vários corpos desprovidos de identidade, mas a um diálogo com o outro, em vista do qual o acesso ao prazer é também uma conquista gradual de conhecimento acerca do próprio corpo e das possibilidades oferecidas pelos corpos alheios, totalmente isenta, portanto, de constrangimentos ditados pela moral. É nesse ponto, como aprofundaremos adiante, que Pacheco mais se distancia de Sade: ao propor no encontro com o outro através do exercício cúmplice das potências físicas (encontro esse colocado no mesmo patamar da discussão entre pontos de vista sobre o mundo, correspondendo, portanto, a uma variação partindo de um núcleo comum) o acesso a um “algo mais”, Pacheco também recusa validar o jogo erótico como fonte de agressão ou de rebaixamento daqueles com

---

<sup>92</sup> Não sendo nosso propósito aprofundar esse assunto, não podemos deixar de reconhecer que em Cardoso Pires e em Luiz Pacheco a figura de Don Juan tende a ser interpretada de um modo excessivamente redutor, afim daquele que, como defende Urbano Tavares Rodrigues, foi promovido em Portugal: “menosprezam de um modo geral o conteúdo humano e o sentido filosófico da figura de D. Juan, para considerarem de preferência, num contexto social, os frutos daninhos do seu egotismo. Nele vêem apenas duramente e em posturas desvantajosas, com intuito polemístico, o sibaritismo carnal ou uma torpe devassidão pretensamente «aristocrática»” (Rodrigues, 2005: 21). Para uma compreensão mais aprofundada da evolução de Don Juan e da dimensão essencialmente ontológica que em algumas representações é oferecida à sua incessante deambulação, remetemos para a importante síntese de Alvaro Manuel Machado, que acentua no arquétipo mítico o núcleo da linhagem libertina: “Don Juan é bem, na sua essência de arquétipo mítico, o eterno negador de verdades, mais propriamente, de idolatrias, quer sejam racionalistas ou místicas, pouco importa” (Machado, 1991: 25).

os quais se cruza.

Em Don Juan, no *homme a femmes* ou no *pinga amor*, criticados por Cardoso Pires e por Pacheco, o problema reside sobretudo no facto de encararem a prática sexual como mera repetição mecânica de gestos desprovidos de aprofundamento, ditados muitas vezes pelas figurações sociais do papel do homem e da mulher e, por isso mesmo, assentes numa desigualdade que exclui o sexo feminino do acesso ao prazer e da possibilidade de ser garantido à mulher um estatuto equivalente no desafio complexo de inteligências próprio de toda a genuína libertinagem<sup>93</sup>. Em Sade, essa desigualdade é exacerbada, não necessariamente por acentuar questões relacionadas com o género, ou mesmo com a classe social, mas sobretudo por promover uma visão das relações humanas que não conduz à mútua descoberta e, portanto, à valorização do “algo mais” oferecido pelo contacto com outro e com aquilo que ele revela tanto de si próprio como daquele que com ele aceita dialogar.

É em função desse desejo de encontro com outras experiências vitais, todas elas transportando consigo saberes diversos e formas alternativas de percecione e equacionar os mesmos assuntos, que Pacheco acentua também o elo entre a libertinagem e a literatura, dado que é através da literatura que parte ao encontro de uma série de concepções humanas, como ocorre ao nível do encontro entre vontades através do jogo dos corpos, e é na literatura que dá a ver o seu próprio entendimento do mundo e as muitas circunstâncias envolvidas na exploração de si e dos outros.

A libertinagem, no seu pleno potencial, é vista como uma forma privilegiada de suscitar questões através da literatura e de procurar o acesso a novas respostas, sendo as práticas do indivíduo, em privado e em sociedade, projeções dessa disponibilidade. O que está em causa, no essencial, é o modo como as ideias são colocadas em cena e a amplitude da discussão a respeito das contradições e limites dos vários pontos de vista, interferindo-se mutuamente. Tudo conflui em torno do conhecimento, aquele a que se

---

<sup>93</sup> Embora a sua perspectiva seja distinta da de Cardoso Pires e da de Pacheco, e, quanto a nós, muito mais superficial, na medida em que reduz a libertinagem a um jogo sexual desprovido de emoção e de reconhecimento sensível do outro, Roger Vailland descreve adequadamente esse aspeto, no seu *Esboço para um Retrato do Verdadeiro Libertino* (1946): “O libertino reserva a ternura à parceira que após muitas lutas mostrou ser adversário digno dele e a quem pode proclamar sua igual. Conquistou ela a sua estima e o seu respeito, e ele elevou-a à categoria de cúmplice. (...) A ternura que nasce da estima recíproca em que se têm dois libertinos é de uma espécie muito particular. Mais ainda que dos laços da cumplicidade, é feita da mútua piedade de dois seres igualmente conscientes do gratuito, da inutilidade fundamental do jogo a que consagram as suas existências” (Vailland, 1976: 19). Interpretamos a ideia de que a ação libertina é conscientemente um jogo inútil à luz das concepções desenvolvidas por Bataille, sobretudo no que respeita ao contraponto entre a produtividade gregária e a livre despesa de energias de que deriva a *parte maldita*.

accede e aquele que espera vir a produzir-se e registar-se, passando a integrar o manancial infinito do património humano.

Pacheco entende a livre condução de um rumo pessoal como uma exploração da totalidade do que tem dentro de si, fazendo-o simultaneamente humano e indivíduo único e, por isso mesmo, potencialmente incómodo para os vários regimes políticos contemporâneos, na medida em que não accede a diluir-se nos pressupostos fundamentais de qualquer deles.

É esse o traço que Pacheco mais valoriza em Sade. Tal como ocorre com os libertinos definidos por Cardoso Pires, focados nos seus próprios horizontes estratégicos e não nas falsas promessas de ideologias sempre redutoras, o profundo estranhamento de Sade relativamente aos mais diversos regimes denuncia um genuíno incómodo pressentido pelos detentores do poder. A libertinagem, neste ponto de vista, nada tem de superficial, apelando a uma resistência que nunca se deixa interromper e que, por isso mesmo, não respeita a paralisação abstrata que as revoluções procuram impor ao devir dos homens e das coisas:

Sade pregava mais um esforço e foi por isso mesmo que passou trinta anos de vida encafuado em prisões, sob quatro regimes diferentes, sucessivos, inimigos cruéis uns dos outros, da Realeza à Revolução, ao Terror, ao Consulado” (Pacheco, 1966: 17).

Numa carta dirigida ao próprio Cardoso Pires, na qual antecipa tanto a edição do seu prefácio como a segunda edição da *Cartilha*, é clara a certeza de que a lacuna é propositada e encontra em Bocage um caso paralelo:

Escrevo-te, também, por isto: fiz há dias um prefácio sobre o Divino Marquês, mais correctamente: um texto *pro domo mea*, visando os antilibertinos lusitanos. Claro que tinha de tomar em conta a tua *Cartilha do Marialva*. Ora quando li esse teu texto vai para um ano, estranhei a ausência do Sade (que teria de ser intencional) dos exemplos que ali citas: porquê?, pensei na altura e repito ainda. Nenhuma razão ali apontas para a escamoteação. Alguma há-de haver. / Sei que estás a preparar nova edição, mas gostaria de saber se nesta algo aparece referente a Sade. (...) Rodeando estes assuntos, andei naturalmente a contas com o Cavaleiro de Oliveira e o Bocage, em quase tudo são contemporâneos e libertinos de bom sangue. Ao segundo, também não dás o lugar que merece, e com as honras de ter sido um libertino do interior, isto é, um libertino que, português, se deixou ficar por cá. Resultado: não foi queimado em efígie, mas morreu aos quarenta (que é m/ conta, ai Jasus!) enquanto os outros atingiam provectas idades...” (*apud* Franco, 2016a: 30-31).

Como esta carta deixa ver, o seu prefácio não era exatamente um enaltecimento de Sade, mas uma forma de se intrometer no debate votado ao antilibertinismo lusitano,

inaugurado pela obra de Pires e que poderia ser potenciada, sobretudo tendo em conta duas questões caras a Pacheco:

- 1) a abrangência dos exemplos convocados, essencial para dar as devidas dimensões de uma problemática, mesmo quando estas implicam considerar-se um caso tão delicado como o de Sade;
- 2) a direta relação entre a libertinagem e as dificuldades de uma vida corajosamente conduzida num contexto abjeto, como ocorreu com Bocage, representante de uma forma de conceber a libertinagem que leva até às últimas consequências o alcance de uma divergência face aos valores estabelecidos<sup>94</sup>.

Ao acentuar a ausência de Sade nas considerações de Cardoso Pires, em função da preferência por Laclos – e neste prefácio Pacheco não deixa de evidenciar que se sente também mais próximo do perfil de Valmont, em termos de conduta pessoal –, Luiz Pacheco preocupa-se, não exatamente com uma aproximação efetiva à via sadeana, mas com a necessidade de o tema ser discutido em todas as suas facetas. É a pluralidade da tradição libertina, e as diferentes escalas da sua relação com os saberes estabelecidos e do papel corrosivo que motivou as suas distintas investidas, o foco da discussão de Luiz Pacheco.

Sade constitui, deste modo, um pretexto não apenas para expor o essencial das suas leituras do libertino, em diálogo com a obra de José Cardoso Pires, mas também para exprimir a complexidade da controvérsia suscitada pelo problema da dissidência libertina, sobretudo quando exacerbada e conduzida a extremos quase inconcebíveis.

Precisamente por isso, Pacheco considera que o seu caso deveria constar com mais aprofundamento num estudo votado a descrever e a contestar os esteios fundamentais da ideologia marialva, na medida em que a sua ação intelectual corresponde a uma demonstração exacerbada dos avanços produzidos pelo ambiente das Luzes, mesmo que conduzidos a domínios de uma obscuridade com contornos inquietantes e consequências imprevisíveis.

Por outro lado, Pacheco contesta em Sade a violência patológica do seu ponto de vista, em particular na medida em que não tinha como alvos os representantes dos

---

<sup>94</sup> A 19 de junho de 1994, Pires exprimir deste modo a sua pouca simpatia por Sade: Gostei do Vailland, ao princípio, das coisas que ele fez, inclusivamente conheci-o, tive convívio com ele, muito francês, muito tipo séc. XIX. (...) Mas o Vailland começou a parecer-me um produto provocatoriamente herético. Um tipo lê o Sade, que é um escritor que eu não admiro muito (felizmente não está aqui o Cesariny), acho-lhe interesse, piada, serve-me para algumas coisas, e vê-se que é o exemplo típico da aristocracia mental francesa” (Pires, 1994: 27).



vários sistemas ideológicos, mas a própria humanidade como espécie e, com ela, o espaço de intersubjetividade criativa essencial à formação de uma identidade libertina como concebida por Luiz Pacheco. Em Sade, o radicalismo da sua solidão existencial não permite as condições necessárias para que o indivíduo possa converter-se num espetáculo permanente livremente oferecido aos outros, no âmbito de um essencial convívio de individualidades. E isto tendo em conta os três planos operativos que a corporizam: o plano da sexualidade, relacionado com a experimentação do corpo e a busca do prazer; o plano do conhecimento, tanto de si próprio como dos demais; e o plano da conduta individual, no qual os outros dois culminam.

Tal como acentua Jean Deprun, as teses de Sade passam por uma discussão aberta dos fundamentos da verdade – um empirismo crítico com tradições na libertinagem erudita de Seiscentos, partilhada por contemporâneos como Voltaire, Diderot e D’Holbach – mas, em muitos aspetos, dirigem o enfoque nas sensações e pontos de vista individuais para um território de isolacionismo, no qual o Homem tende a tornar-se uma criatura predatória, na esteira das concepções de La Mettrie e de outros teóricos da essência essencialmente violenta e criminosa dos desejos e vontades humanos (Deprun, 1990: LXII-LXIX)<sup>95</sup>.

Ao definir as suas perspetivas em relação aos contributos da obra de Sade e ao que nesta lhe parece excessivo e inapropriado para a sua própria experiência libertina, Pacheco elabora, pela primeira vez no contexto português, uma leitura panorâmica das várias alternativas implicadas no percurso aberto pela libertinagem, fazendo desta, também, uma questão de escolha pessoal. No que respeita ao seu percurso interpretativo, a libertinagem passa a exprimir, essencialmente, a conquista de uma autonomia, mas em plena comunidade dos homens, motivando no indivíduo o desejo de

---

<sup>95</sup> Deprun defende que, ao dirigir a sua leitura para o domínio da ética, Sade exacerba as suas tendências desviantes, revelando os mais obscuros traços da concepção libertina de Homem e de Sociedade. Segundo a sua perspetiva, esse excesso herético de Sade reside em três conceitos fundamentais: o “isolismo”, em virtude do qual se faz a apologia do sujeito solitário, exclusivamente focado nos seus interesses e, sobretudo, no modo como pode agredir os demais; o “intensivismo”, do qual deriva a apologia das sensações extremas, vividas em situações de violência e de crime; e o “antiphysisme”, fonte da ideia de que a Natureza é essencialmente malévola, devendo portanto o indivíduo corresponder-lhe através de uma vida dedicada à perversão e à corrupção dos outros (Deprun, 1990: LXIV-LXVI). A este respeito, deve ainda acentuar-se que este aspeto, na complexa leitura de Fernando Guerreiro, ocupa um papel decisivo na delineação do conceito de “romance-catástrofe”, segundo o ensaísta aquele que melhor serve aos propósitos de Sade. Segundo Guerreiro, é o facto de Sade compreender a verdade sobre a vida, em geral, e a História humana, em particular, como um produto essencialmente catastrófico e monstruoso que o conduz ao projeto de narrar a verdadeira História humana, descrevendo casos verosímilantes nos quais a exemplaridade se consegue pelo excesso daquilo que poderia ter acontecido ou terá mesmo acontecido, apesar de ignorado pela retórica oficial (Guerreiro, 2000, em especial 117-124).

interagir abertamente com os outros, em termos físicos, mas também, e sobretudo, intelectuais.

Importa acentuar que a crítica dirigida ao caso particular de Sade – do qual Pacheco se afasta perentoriamente, considerando-se mesmo um “anti-Sade” – é alargada à hipocrisia social contemporânea, num gesto que em grande medida emula o de José Cardoso Pires:

Mas o espectáculo do quotidiano que o nosso tempo nos proporciona é tal ética ser levada a uma escala que subjuga milhões de indivíduos e já começa a extravasar do globo terrestre para nos girar ameaçadoramente por cima da cabeças; ao que temos assistido, confirmando esse fundo feroz em todo o bicho humano (coexistente com o seu simétrico, que é a nossa capacidade de sofrimento e resignação passiva), é a crueldade como técnica de aniquilamento em massa. Estamos instalados n’o tempo dos assassinos, anunciado pelo poeta-vidente (*Idem, ibidem*: 19).

Na esteira de Antonin Artaud e de Henry Miller, que haviam conferido à singularidade da sua experiência libertina o alcance de uma denúncia radical dos valores fundamentais do mundo tecnocrata moderno, Pacheco aproxima os excessos de Sade dos mais agudos desvios derivados do racionalismo científico colocado ao serviço de sociedades totalitárias, esse verdadeiro “teatro da crueldade” que extravasa a literatura na qual Sade projetara os seus fantasmas mais obscenos para ameaçar a vida concreta de toda a humanidade.

Sade é tido como precursor das perspetivas modernas acerca do inconsciente e das pulsões incontroláveis presentes em cada ser humano e só muito tenuemente mutiladas pelas normas sociais, inaugurando uma via à qual Freud daria novos contornos. A defesa de Sade é, assim, acima de tudo, a apologia de uma conquista e de um contributo decisivo para a compreensão do Homem e de cada indivíduo em particular:

(...) o Sade está aí, digo tudo: o Sade está entre nós. Digo o mais grave: o Sade está em todos dentro de nós. Foi essa afinal a sua grande revelação: um novo segredo humano descoberto, o homem contemplando-se numa dimensão mais real no fundo dos fundos do abismo da nossa alma (Pacheco, 1966: 15).

Importa salientar que, numa entrevista de 2005, na qual Pacheco recupera quase *ipsis verbis* o que afirmara no prefácio de 1966, é ainda o libertarismo de Sade que anima a sua visão da libertinagem, no que à noção de *exemplaridade* diz respeito:

o gajo esteve quarenta e tal anos prisioneiro em masmorras e hospícios, e à ordem de quatro regimes: a realeza absoluta, a realeza constitucional, a Revolução e o Império, o que mostra bem como o libertino é o maior inimigo de todos os sistemas e como estes o odeiam, temem. Porque os sistemas são a ordem e o conforto, ao passo que o libertino é a aventura, é o descontrolo. O Sade está aí. O Sade está entre nós. Mais: o Sade está em todos, dentro de nós. Mas o libertino também é o ateu radical. É aquele que faz da sua vida amorosa um espectáculo, um espectáculo através das palavras, do discurso. Conheci muita gente devassa, mas libertinos muito poucos. Agora, aquela coisa da crueldade como fonte de prazer sexual, aí já tenho as minhas resistências, já tenho as minhas repugâncias. Pessoalmente, do ponto de vista do comportamento sexual, prefiro o Valmont, das *Ligações Perigosas*, do Laclos. Ou seja, o Sade é exemplar mas não é um bom exemplo. (*Idem, ibidem*: 217).

### *O Libertino Passeia por Braga e O Caso do Pai-Chocadeira*

É em função destas considerações, que situam a figura do libertino num embate incessante com o seu contexto particular, aventurando-se indefinidamente através dos comportamentos como da teia de palavras que vai elaborando, que introduziremos nesta reflexão o texto que assinala mais exemplarmente a encenação do antimarialvismo libertino de Luiz Pacheco: *O Libertino Passeia por Braga*.

Nesse texto, Pacheco constrói uma figura peculiar de libertino, que dialoga com o património imaginário da libertinagem para a situar no contexto específico do Neo-Abjeccionismo. Privilegiaremos, para a nossa análise, os seguintes aspetos:

- 1) a descrição de um libertino dependente da experiência de uma realidade abjeta, com impacto na sua autorrepresentação. Este libertino, que contrasta deliberadamente com a tradicional visão do libertino como um aristocrata, transporta a revolta libertina para o cenário localizado da sociedade marialva, gesto que, contudo, não impede que o libertino se ocupe de questões fundamentais acerca da condição humana nas suas relações com o conhecimento;
- 2) o contraste entre a consciência desperta do libertino e os sucessivos acomodamentos inerentes à realidade quotidiana da cidade de Braga, convertida num espelho particularmente expressivo do imaginário marialva que expusemos neste subcapítulo. Deste modo, a problemática situação do libertino deriva tanto do reconhecimento que lhe é colocado por esse contexto adverso como do ângulo que escolhe adotar para a denúncia dessa mesma realidade. É nessa medida que deve enquadrar-se a equiparação de várias teses acerca da realidade política vivida, que, encaradas à distância pelo libertino, nunca coincidem com a sua

perspetiva pessoal, que a todas envolve no mesmo palco espetacular e arriscado em que procura manter a sua autonomia física e intelectual;

- 3) como desenvolveremos no subcapítulo seguinte, em Luiz Pacheco a demarcação da própria identidade acompanha a crítica aos valores estabelecidos e a necessidade de registar por escrito as mais diversas experiências que vai provocando no sentido de mais adequadamente cumprir a amplitude das suas faculdades humanas, sobretudo perante a inevitabilidade da morte. O Neo-Abjeccionismo de Luiz Pacheco depende, no essencial, de um indivíduo confrontado com a singularidade do seu destino contingente e com a necessidade de descrever para si uma estratégia autónoma de modo a mais adequadamente reagir ao único limite verdadeiro: a supremacia das leis da Natureza, que envolvem todas as diferentes perspetivas na contingência de um generalizado esquecimento. A lição neo-abjeccionista, como se dá a ver no final, é um misto da evidência de que nada do que o indivíduo faça será recordado no futuro e de que lhe resta conservar por escrito os vestígios de uma experiência pessoal, tendo em vista, pelo menos, o registo informado de si próprio.

A figura de libertino construída por Luiz Pacheco parte de uma atenção cuidadosa à autorrepresentação para responder a um contexto historicamente situado muito concreto, que exige do libertino uma resposta particular, na mesma medida em que o coloca perante condicionalismos específicos. Assim, este libertino será, acima de tudo, uma personalidade adaptada às circunstâncias abjetas vividas em Portugal no auge do domínio da mundividência marialva descrita por Cardoso Pires.

Assim, do mesmo modo que o Abjeccionismo é, no entendimento dos responsáveis pela sua constituição, uma forma de manifestar as impossibilidades da vivência surrealista no contexto português, o Neo-Abjeccionismo acentua as diferenças entre o libertino de matriz francesa e a sua acomodação ao espaço específico da cultura marialva a partir de um dos textos que, como referimos no final do subcapítulo anterior, estava implicado num panorama crítico idealizado por Pacheco para o seu *jornal do libertino*.

Os desejos de autoconhecimento e de espetacularização que, segundo Pacheco, constituem o essencial de uma aposta existencial significativa por si mesma, encontram-se alinhados na confissão de uma decadência pessoal, que difere da iconografia dos libertinos tradicionais, sobretudo os representados por Sade e por Laclos nas suas obras.

Com efeito, como esclarece Roland Barthes, a libertinagem típica, sobretudo no modo como se deu a conhecer no decurso do século XVIII, remete necessariamente para um estatuto social elevado, adequado aos excessos comportamentais da sociedade setecentista:

A alimentação libertina é, por vezes, signo do luxo, sem o qual não existe libertinagem, não porque o luxo seja voluptuoso «em si» – o sistema sadiano não é simplesmente hedonista –, mas porque o dinheiro que lhe é necessário assegura a divisão entre pobres e ricos (...) (Barthes, 1979: 23-24).

Ora, em Pacheco as distinções entre o Libertino e a esmagadora maioria daqueles com que vai interagindo nada tem que ver com a desigualdade entre classes sociais, de que o esquema de Sade é um testemunho. Se Sade é um herdeiro natural, mesmo que subversivo e questionador, do ambiente vivido no *Ancient Régime*, Pacheco é um produto de um outro quadro civilizacional, no qual a identidade libertina não carecia de excessos luxuosos para se manifestar. O alvo do Libertino descrito por Pacheco não passa por outros sujeitos reduzidos a uma variação do jugo nobiliárquico, mas pela totalidade de um panorama tradicionalista para o qual o dinheiro, esse valor afim do imaginário produtivo marialva, não serve de antídoto: “Um bom Libertino não precisa de dinheiro. Decido ficar e fazer uma tarde de luxúria mental em Braga, para esconjurar o cheiro a incenso e mofo de padre que empestam estas ruas” (Pacheco, 1992: 20)<sup>96</sup>.

A estadia em Braga é assumidamente uma opção individual, um deliberado desejo de divergência que se inicia no plano do imaginário, através do reconhecimento dos aspetos negativos subjacentes ao local escolhido, e se prolonga na vagabundagem que transfere para o confronto direto o contraste entre o sujeito libertino e as vítimas da sujeição aos valores tradicionais. Face a esse contexto de experiência, e dado que a desconformidade e estranhamento nada devem à superioridade meramente material, o Libertino pode apresentar-se na sua abjeta roupagem degradada e situar nela os primeiros sinais de inquietude:

Vamos neste jogo modesto até ao lugar de Assento e eu já arranjei pretexto para andar por ali, com o meu traje um tanto invulgar: blusão de nylon preto, calças rotas no rabo, sapatos rotíssimos nas solas e sujos de poeira por cima, uma coisa entre o tedibói e o vagabundo, com a pêndula a dar neste quando melhor se reparasse que blusão, calças e

---

<sup>96</sup> Por comodidade, passaremos a indicar apenas o número da página nas transcrições subsequentes do texto de *O Libertino Passeia por Braga*.

sapatos, novos ou rotos, velhos ou rebrilhantes, não iam com o meu corpo por medida senão por força de hábito e contrariados (25).

Esta roupagem despojada, assinalando uma atitude declaradamente contrária aos interesses de uma sociedade burguesa, é a indicada para um indivíduo que coloca na deliberação pessoal e na resposta imediata às suas necessidades e desejos a totalidade das suas energias. Como observa Alexandre Pinheiro Torres, discute-se, neste texto, uma pura *filosofia da imanência*, que instaura a plena afirmação da individualidade no seio de uma comunidade marcada pelo predomínio da filiação ao transcendente, num ataque anárquico às instituições concretas e abstratas do Estado Novo (Torres, 1989: 172-173).

Essa reação manifesta-se também no modo como, na primeira etapa da sua deambulação heterodoxa, vai recuperando parodicamente as identidades de uma série de nomes relevantes na cultura portuguesa da época, com as quais identifica uma reconhecidamente fracassada intenção de camuflagem da sua genuína identidade. A *performance* plástica do Libertino dirige-se a figuras como Raúl Proença, Miguel Torga e Sant’Ana Dionísio. Um exemplo dessa transfiguração, descrita como “mudança de pele”, decorre no momento em que o Libertino precisa de se aproximar de um contexto eclesiástico:

O pretexto é: que me disseram que a capela ou igreja é *muito, muito antiga e tem muito que ver*; faço-me de Raul Proença ou Torga, a coscuvilhar raridades perdidas na Província, preocupado com velharias e ossos, quando o que quero são caras e bocas e olhos e risos. (...) Vou-me para a capela, na minha nova pele de arqueólogo amador, neo-Proença (25).

O extremismo libertino conduz a que todos os momentos da sua passagem por Braga, desde o jogo de sedução mantido com menores de idade ao encontro com o magala, sejam sempre caracterizados pela peculiaridade de um desafio experienciado com a própria vida, conduzida aos seus limites, uma aposta que segue um desejo incessante de viver para mais amplamente relatar a singularidade do vivido. Essa dinâmica particular passa por um outro gesto que visa alargar o ponto de vista do sujeito libertino aos outros seres humanos, relativamente aos quais se posiciona: à luz da conceção libertina da individualidade, todas as personagens com as quais se confronta devem ser singularizadas, observadas tão rigorosamente que os seus corpos, as suas atitudes, as suas palavras, deixem de ser casos banais e pouco merecedores de apreço

para despertarem um interesse e uma curiosidade que os extrai ao fluxo dos dias, mesmo por breves instantes.

O libertino só sabe conviver com indivíduos, nunca com generalizações ou estereótipos, e por isso os recursos que utiliza para dar a conhecer os outros, ou para se dirigir a eles, visam um mínimo de distinção. Assim, e apenas como exemplos, consideremos os casos da jovem cuja aparição espoleta ou serve de pretexto para a vagabundagem por Braga e do magala, que representa a intromissão da heterodoxia sexual e do ataque direto a uma das instituições fortes da *doxa*, o corpo militar.

No primeiro caso, a atenção dada ao nome completo da rapariga é tão importante como a renovação a partir do mito que em si se dá a ver:

Deolinda Costa Rodrigues, 14 anos, no 3º ano do curso comercial, residente no lugar de Assento. Fico varado! Mas é a Lolita tal-e-qual do Nabokov, é a Super-Gèninha jamais esquecida. A Super-Super-Gèninha, que talvez me vá fazer esquecer de vez a outra (18).

Para o olhar libertino, Deolinda converte-se num híbrido de ecos literários e de memórias pessoais reativadas, sem contudo deixar de ser renovada pela sua identidade singular. O périplo que conduz aos encontros e reencontros com a rapariga, que passa também pela tentativa de interações com outras raparigas classificadas segundo os seus atributos físicos, mas também segundo o grau de inteligência que revelam quanto à apreensão da figura excêntrica do libertino, é essencialmente a descoberta da sua autonomia no quadro das imagens míticas a que é associada. A própria designação “Super-Gèninha”, possuindo um sentido que é em grande medida afim do de “Neo-Abjeccionismo”, institui a partir do prefixo a abertura do já visto – na literatura, nas experiências pessoais anteriores – a uma outra etapa, a do momento presente, na qual são os atos particulares que contam: “Estou nisto e sai da porta, mesmo ao pé da igreja, a Lindita, a minha Lolita, a Super-Gèninha (...). Sai a correr, leva um cântaro e desaparece na azinhaga” (26).

Todos os termos utilizados são singularizadores, evidenciando a opinião subjetiva do libertino e as associações mentais que só a ele pertencem; por outro lado, esta minhota, mesmo que também possa sugerir outras representações literárias de mulheres jovens transportando cântaros, em Camões ou em Pessoa, por exemplo, é mais do que um efeito literário: é um movimento vital rigorosamente contemplado.

O mesmo ocorre no momento do diálogo do libertino com o jovem militar. Não é apenas a pulsão sexual a determinar a interlocução, mas também o interesse por uma vida simples, que culmina na necessidade de saber o seu nome mas que percorre o essencial de uma biografia, no que tem de distinto face às convenções e às marcas uniformizadoras que lhe são fornecidas pela classe social – a “honra camponesa” – ou pela profissão – o destino marcado de ir para “Angola-é-Nossa” lutar por algo que nada lhe diz. Assim, trata-se de um encontro entre dois seres humanos singulares:

Entabula-se a conversa: trato-o logo por tu, mas sem superioridade, singelamente, como um velho camarada. Tem bom tipo: cara magra, olhar triste, rosto varonil e um pouco fatigado. Não é bonito, mas também não é boçal nem repelente. Magro de corpo, altura média. Um tipo calmo. Sei-lhe a história num quarteirão de casas (...). Segue amanhã às 3 para Lisboa, vai levado para a Amadora (?) fazer um treino e lá para o fim do ano, ala para Angola é-Nossa. Parece que é mecânico ou coisa assim. Vamos conversando como dois velhos amigos, de repente eu olho-o muito a direito na cara, admiro-lhe o rosto (...). Mas a conversa mantém-se sempre num plano de grande dignidade: malvadez da comida nos quartéis, carestia das putas, política no ultramar (...), guerra em Angola-é-Nossa. Não é um herói, tudo isso o entristece muito, mas sem emoção. Lamenta-se, mas não choraminga. (30-31)

A dignidade que caracteriza o diálogo é, sobretudo, a dignidade de duas humanidades que se encontram e, no caso do magala, a de uma pessoa simples, mas com o seu próprio temperamento, as suas idiossincrasias, as suas necessidades particulares, e mesmo um vestígio de opinião particular. As personagens descritas por Pacheco são sempre desta dimensão profundamente humana, que nunca é exclusiva dos dados extraídos ao autoconhecimento, fundamentais para a reconversão do autor em personagem literária, mas do conhecimento dos outros a partir do que os outros revelam na ação, no discurso, nas pequenas peculiaridades quotidianas, plenas de significações.

É o movimento de um experienciador de conjunturas, que procura o surpreendente no seio dos vários acasos potenciais de cada dia, sobretudo os que permitem abanar o perfil monocromático de Braga pela avassaladora presença do desejo, que não é apenas a pulsão sexual evidente nas várias interações, mas acima de tudo um desejo de libertação, sobretudo relativamente aos traços comuns a todos os episódios descritos: o analfabetismo generalizado, o excessivo impacto dos padres no quotidiano popular, as controvérsias entre representantes de ideologias desavindas a que não falta um agente da Pide e, sobretudo, as muitas menções à Guerra Colonial. O próprio magala é um indivíduo marcado pela pobreza, a que se vem juntar a ausência de horizontes perante a iminência de ser enviado para o teatro de operações em África.



À semelhança do ataque dirigido por Artaud à sociedade burguesa, que o havia confinado a uma permanente reclusão por querer manipular-lhe não apenas as ideias mas também o corpo, o procedimento de Luiz Pacheco em Braga envolve a totalidade do indivíduo numa transgressão das evidências ditadas por visões pré-estabelecidas do universo, conduzindo o corpo múltiplo ao seu verdadeiro *habitat*, situado para além de todos os códigos que presidem à classificação do normal, do patológico e do abjeto: essa vagabunda experiência de um corpo dirigido a “todas as disponibilidades errantes” (Artaud, 1995: 55).

Se recuperarmos as considerações de Michael Sheringham a respeito das transfigurações críticas do Surrealismo no confronto com o quotidiano, poderemos equacionar o caso de Pacheco como o de alguém que, precisamente por escolher deslocar-se nos mais reconhecíveis espaços de um ambiente supostamente estagnado – as ruas, os jardins, as igrejas, as pensões –, adquire uma mais ampla capacidade de se apropriar naturalmente dos seus contornos, evidenciando o que neles também pode ser revelado.

O seu procedimento passa pela demonstração de que o repetitivo – a trivialidade das atividades que aproximam todas as existências, sobretudo num ambiente tão monocromático como o de Braga na década de 60 – pode dar lugar a uma perceção alternativa, concentrada no que de inédito também pode ocorrer e não deve recusar-se apenas em nome da submissão a pressupostos apriorísticos. Na expressão de Sheringham, quando sujeito a energias emancipadas dos padrões corriqueiros, “the quotidien manifests our relationship to the fundamental indeterminacy of human life (Sheringham, 2009: 22).

Essa intervenção implica um indivíduo consciente do seu lugar no mundo e da complexidade experimental que pode encontrar-se na exibição de uma forma de vida reconhecível – neste caso a personalidade do libertino – em pleno palco social, no qual a complexidade da vida parece diluir-se numa série de compromissos e de hábitos que deformam não só os horizontes que cada indivíduo se impõe mas também o domínio do possível, do que pode fazer-se com um real quotidiano que perdeu o hábito de se questionar, renovando-se, demasiado saturado de compartimentações, hierarquias e balizas rigorosamente ditadas por um saber abstrato. Herdando componentes fundamentais da tradição libertina, e convocando o interesse que o movimento surrealista dedicou à compreensão abrangente dos próprios espaços em que o indivíduo se dá a conhecer, se explora e se digladia, Pacheco ataca as instituições marialvas

através do inquérito aos seus fundamentos, de acordo com um gesto tipicamente surrealista, ainda segundo Sheringham:

The everyday is seen as a field of practice and experiment, principally in the areas of love, street life, sense experience, and what Freud called the psychopathology of everyday life. (...) this does not involve a transcendence of the everyday but a revelation of its total field. (...) By focusing on himself as a subject of experience Breton can make discoveries about his own unconditioned life (...) But these experiences are often themselves the fruit of a particular 'disponibilité' that is by no means easy or risk-free, partly because it involves putting on hold the usual goal-seeking vectors of purposeful activity (*Idem, ibidem*: 71-72).

Quanto a nós, é no reconhecimento ativo dos pressupostos mais imanentes da reação surrealista à mitologia burguesa que se compreende mais amplamente o movimento inerente ao Neo-Abjeccionismo libertino: se o ponto de vista abjeccionista partira, em grande medida, de uma receção dos aspetos da proposta surrealista mais adequados ao diálogo crítico com o quotidiano estéril da década de 40, a deriva neo-abjeccionista leva mais longe essa redução dos propósitos surrealistas ao direto confronto com o quotidiano, deixando de lado todas as potências transcendentais e os idealismos finalistas descritos a partir do Ponto Supremo bretoniano. O real quotidiano, de tão abjeto, não permitia uma surrealização nem podia coincidir com uma mera reabilitação.

O tempo neo-abjeccionista é aquele em que o quotidiano é provocado a partir de uma propositada exasperação dos seus mais mesquinhos contextos, submetendo-se aos rigores de um olhar infra-realista que, contudo, nunca deixa de equacionar-se e de medir o alcance do que capta. Não existe a angústia derivada da carência de surrealidade, ou a abdicação relativa a uma absoluta coincidência entre o sujeito e o mundo abjeto com o qual coincide, mas o despertar de uma nova identidade precisamente na descoberta da novidade inerente a cada nova forma de experienciar as vivências mais rotineiras, nomeadamente as que mais devolvem cada indivíduo ao seu próprio enigma. A prisão de que o libertino procura sobressair é a da própria conversão do senso comum em senso absoluto; desse modo, e segundo Ortega y Gasset, a experiência quotidiana pode tornar-se libertina através de um ligeiro desvio cognitivo, responsável por “inverter a hierarquia e fazer uma arte onde apareçam em primeiro plano, destacados com ar monumental, os acontecimentos mínimos da vida” (Ortega y Gasset, 2008: 102-103).

O embate com a alteridade processa-se, deste modo, através de uma rigorosa manobra intelectual que deixa à vista o contraste entre alguém que consegue

reconhecer-se como peculiar em todas as circunstâncias, e aprender com isso, e todos aqueles que, transportando um património pessoal igualmente relevante, não conseguem ultrapassar as amarras associadas à fachada que espelha os ângulos de perspectiva do olhar dominante e monumentaliza os valores comuns e não os contextos reais aos quais esses valores vão sendo aplicados, mesmo que à custa do adormecimento generalizado das consciências.

É neste plano que devem situar-se as considerações de Luiz Pacheco quanto às afinidades entre esta narrativa e os processos característicos do *cinema vérité*. A sua interação com a própria identidade e com o mundo que escolhe contemplar, de acordo com ângulos de visão rigorosamente escolhidos para enquadrarem e comporem exemplaridades humanas, é próprio do encontro entre o dinamismo imprevisível de uma identidade móvel e a manipulação cuidadosa do vivido e do observado no decurso da digressão disruptiva por Braga.

Numa entrevista à revista *K*, de julho de 1992, Pacheco, sintetiza assim os propósitos que o moveram na composição de *O Libertino Passeia por Braga*:

Quanto a mim este é um texto circular, começa na morte e acaba na morte, acaba no fracasso. Há sempre uma ideia, quando se faz um texto, há uma ideia estética por trás. A ideia estética que está por trás deste texto é uma coisa que eu nunca vi que é o chamado cinema *verité*. É aquele gajo que sai para o meio da rua com uma máquina, não é? E começa a filmar coisas. Mas, é claro, este cinema *verité* é falso, porque a máquina não filma indiferentemente, a máquina filma para onde ele aponta a objectiva, não tira fotografias, é ele que escolhe os ângulos. Portanto, o cinema *verité*, que em princípio seria um cinema de verdade, é um cinema de construção como qualquer outro (Pacheco, 2015: 42).

O desejo de simulação de uma veracidade absoluta, apontando para a consciência de que os acidentes pessoais merecem ser registados e sujeitos a uma análise compreensiva, corresponde ao ímpeto de edificação pessoal, em vista do qual ganha particular relevo o modo como esses acontecimentos são revisitados. Com efeito, as mesmas circunstâncias podem ser retomadas indefinidamente, de acordo com abordagens distintas, que podem passar, inclusive, pela combinação entre diferentes situações<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> Relativamente a *O Libertino Passeia por Braga*, afirma João Pedro George, evidenciando a importância do enquadramento biográfico na afirmação do desafio libertino de Pacheco: “Assim, enquanto Forte percorria o Minho, levando os livros às terriolas da região, Luiz Pacheco decidiu «fazer uma tarde de luxúria mental em Braga» para «farejar minhotas». Por ser uma cidade com «fedor a padre», o texto assumia-se como um desafio a Deus. Pacheco, o libertino, «vai buscar a noiva ao convento para fazer a sua ofensa a Deus, quer dizer: toma Deus como seu rival», porque o libertino, ao contrário do que

A própria identificação do narrador como o “Libertino” confere aos factos de uma figura isolada o cariz exemplar necessário para que possa remeter para um modelo no qual, mesmo quando sujeito a uma reinterpretação, paira uma série de discursos de que este indivíduo particular difere, mas consciente dessa diferença. A transição dá-se no momento em que os traços reconhecíveis de uma figura humana particular, a do autor, são também aplicados à construção de um protagonista denominado como “Libertino”. Esse nome é o ponto de encontro entre a densidade iconográfica do que já foi dito a propósito da figura do libertino e a sua reatualização no pouco provável cenário de Braga, na década de 60. As duas representações contaminam-se e colocam-se ao serviço uma da outra: é a definição da própria perspetiva e conduta como ‘libertina’ que confere sentidos muito particulares a um périplo que, de outro modo, poderia ser visto como uma sequência anárquica de atos isolados; é a integração da libertinagem neste quadro singular, através desta figura que sobressai face a todas as outras figurações do libertino, que permite a revitalização do papel cultural do libertino, dimensionado de acordo com tempos e geografias diversas, mas sempre tendo em vista uma mesma disposição pessoal e uma mesma revolta contra a *doxa*, neste caso, plena de marialvismo.

A gravidade inerente à tentativa de descobrir nos outros uma plataforma comum de entendimento é exacerbada pela noção de que existe um hiato cognitivo entre o sujeito libertino, capaz de produzir em si as transições necessárias ao cumprimento de papéis muito diversificados, e todos os outros, que parecem desprovidos de espessura, incapazes de entrever a diferença entre o palco e a peça desempenhada.

O problema, na ótica do libertino, nada tem que ver, como sublinhou José Cardoso Pires na *Cartilha do Marialva*, com desigualdades incontornáveis, nomeadamente as que definem a aristocracia de sangue, mas com escalas de perceção de algo comum a todos os seres humanos:

---

se poderia pensar, não nega Deus nem o seu poder, o que ele pretende, isso sim, é vencer Deus, ainda por cima na sua própria casa” (Pacheco, 2016: 403). Também António Cândido Franco inscreve este texto no desenvolvimento de uma nova literatura, na qual o autor teria sentido a pulsão da escrita imediata de episódios surpreendentes: “Afortunadamente salvou-se um outro texto da época, *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor*, escrito a 16 de Outubro de 1961 numa pensão de Braga e que esteve em riscos de se perder. É um micro-romance de muitos acontecimentos que se sucedem num único dia; trata-se na verdade da primeira página diarística que conhecemos de Luiz Pacheco e a mais importante construção do seu novo «eu» pós-edipiano. Descreve-se o que aconteceu, com foco no plano sexual, no dia 15 de Outubro entre Valença e Braga. O texto foi escrito logo a seguir aos factos vividos — o autor chamou-lhe por isso «prosa espontânea» — e deles dá conta, tendo tido poucas emendas posteriores. É uma fotografia da vida sexual de Luiz Pacheco neste período; escreveu-o para inscrever de forma decisiva na sua história poética uma experiência invulgar. (...) Nenhum outro texto servirá tanto como este para a renovação do «eu» de Pacheco; à servidão e ao «respeitinho» dos valores patriarcais e familiares seguia-se a liberdade larga e festiva do *libertino* (Franco, 2017: 70).

Medito, ocorre-me por um instante a diferença das classes e fossos vários que as separam, do qual o maior não será o económico sendo o mais decisivo como maquilhagem das pessoas (explico: sem um tostão na algibeira, eu era tão pobre como um deles ou mais pobre ainda, mas o que nos separaria para sempre era aquela estranheza feita dos nossos tempos diferentes e de como cada qual os tínhamos gasto, eles ali como plantas, húmus, eu sempre por casas e terras e gentes afinal a mim estranhas). Como lhes fazer compreender agora a minha vida, ou contá-la como novela ao serão, quem sou, quem fui, o que fiz, e onde tudo começou e em que capítulo ficámos na última noite e onde tudo irá acabar... Impossível saber e eles saberem-no, sofrer como eles sofreram ou eles sofrerem por mim as minhas dores passadas, gozar eu com as suas alegrias e nada, nada disto nos poderá ser comum (19-20).

Esvaziando o contraste validado pela ordem social estabelecida, que reside em valores focados essencialmente no âmbito da produtividade, herdados de um modelo nobiliárquico com forte recorte feudal, Pacheco acentua o que em si realmente o distancia de todos os outros indivíduos com que interage: a aguda consciência da sua congénita autonomia existencial, que determina o modo como vai habitando um território que lhe pertence exclusivamente e que não pode de modo algum ser transmitido, não só porque a bagagem experiencial de cada sujeito só pode ser percebida pelas suas circunstâncias, mas também na medida em que convoca um quadro físico e mental totalmente incomensurável pelos padrões regulares. É desse mundo amplo que foi conhecendo que nasce a curiosidade singular pelas vidas alheias, percebidas, no que dizem da aguda pluralidade da condição humana, como fontes plenas de sentido, mesmo quando reduzidas ao contexto restrito de um mundo português cinzento direcionado para a promoção da mesmidade.

O nomadismo libertino, em contraste com o apego às raízes e aos saberes tradicionais, conduz a um incontornável isolamento, que nem a conversão dos dados vividos em narrativa oral ou escrita pode remediar por completo, dado que nem tudo pode ser convertido ao rigor abstrato das palavras. Introduce-se, assim, o dilema subjacente ao pendor autobiográfico das teses neo-abjeccionistas de Luiz Pacheco. Mais do que assegurar um realismo absoluto, com o qual seria possível estabelecer uma conformidade absoluta com os outros e uma absoluta empatia com o seu viver, a sensibilidade libertina remete para um esforço de autoconhecimento cuja aparência realista se encontra exclusivamente ao nível do ângulo de orientação escolhido e manipulado pelo sujeito que produz o seu próprio mundo. Que tem efeitos ao nível da reavaliação da própria Cidade, pois, se como sugere Júlio Moreira, “A CIDADE NÃO EXISTE senão talvez como somatório das *cidades* de cada um dos moradores e de cada

um dos visitantes”, o olhar libertino produz um ponto de vista radicalmente novo e excessivo, que não é nem o de um morador, nem o de um visitante conformado com os lugares comuns de uma ordem inamovível, mas a manifestação crítica de um atento observador empenhado na metamorfose de si através do que visualiza: “Como todos os visitantes (ou não visitantes) o Libertino dá-nos da cidade a sua própria imagem: vê-se no espelho da cidade. É de si que fala ao falar da cidade. Contempla e exalta o seu ESPLENDOR” (Moreira, 1992: 55-56).

À idolatria, portanto, contrapõe-se a iconoclastia, forma de quebrar as imagens fossilizadas através de perspectivas outras, que envolvem o já dito numa nova arena com aporias em germe. É dessa manipulação que parte, por exemplo, a inclusão dos assuntos políticos mais representativos do momento histórico vivido no espaço da “luxúria mental” e a necessidade de demonstração de que, mesmo num cenário feito de aparências como o do ambiente tenso de Braga, persistem sempre várias tradições existenciais, representadas pelos ângulos de perspectiva adotados por cada indivíduo.

A necessidade de libertinagem é também um desejo de abjeção, estruturando os encontros mantidos ao longo do texto, reunidos como vestígios plurais da projeção de uma vontade libertina que deliberadamente deseja contrastar com uma realidade “muito bragal”, e só se consegue minar através da presença de uma das várias formas de abjeção. É nesta medida que a entrega às circunstâncias, favorecendo uma imagem de espontaneidade aos encontros sucessivos, passa também por uma orientada procura de divergência, um plano instável inerente à incomodidade provocada pela sua presença, da qual resultam os motivos para que possa ser considerada uma “intervenção”, com impacto direto na ordem regular – ou, mais propriamente, regularizada – dos acontecimentos.

Essa intervenção, como Susan Sontag intui ao discutir o caso de Jean Genet, cujos contornos possuem paralelismos relevantes com a experiência de Luiz Pacheco, faz da abjeção uma espécie de estado superior de *epoché* fenomenológica, a partir da qual o indivíduo se toma como fundamento de uma reflexão rigorosa e lúcida: “Em Genet, a liberdade é conquistada em nome da liberdade. O triunfo de Genet, a sua «santidade», está no seu rompimento com a estrutura social, enfrentando obstáculos inacreditáveis, para encontrar a sua própria moralidade” (Sontag, 2004: 132). “O Libertino Passeia por Braga” corresponde à mais evidente conversão textual dos modos pelos quais essa vagabundagem em estado de cisão se processa em Pacheco, afrontando o coração de

uma moralidade para, dinamizando o real quotidiano em simultâneo, expor o essencial de uma outra moralidade.

Como Pacheco defende no texto “Convivência e Polémica” (1959; ed. 1966), a que daremos atenção aprofundada no próximo subcapítulo, o seu olhar deseja-se simultaneamente conhecedor e deambulante, permitindo-lhe produzir cisões nos cenários de convivência e, com eles, exhibir o fino recorte das polémicas que subsistem para além das máscaras da conveniência social:

Depois aparece um velho ginja que é monárquico, um tipo assanhado com um olho com um grande penso branco e um cabo ou sargento (não entendo de divisas) que vai para Angola e diz que um rei alemão, que nem sabe falar português, não lhe serve. Grande barafunda, berraria, copos, risadas. Eu vou de grupo a grupo, dou razão ao que está mais perto, digo ao sargento que o ginja pode ser um agente da Pide e provocador, o do olho entapado diz que ele é um caixeiro, que nem fidalgo é, etc. O sargento diz que ele é que é da Pide, que pode até mostrar o cartão, que o monárquico é um mentiroso. Nessa altura levo os dois republicanos ao meu quarto (o monárquico acabara de revelar a sua isenção cívica, declarando que tirava o chapéu à bandeira verde-vermelha, porque era a bandeira da Pátria, a Nação em forma de trapo, e que isso da bandeira azul-e-branca era uma história). Percebo que é um monárquico convicto, mas desiludido: está-se cagando para o D. Duarte Nuno, e diz apenas que há-de morrer assim, já que sempre foi monárquico (28).

O acomodamento a um dos vários pontos de vista é bloqueado pelo confronto direto com um documento inesperado, uma peça excêntrica e radicalmente heterodoxa, representando, por si própria, a heterodoxia do gesto do libertino: o “Depoimento duma Angolana”. Este documento, como observou Sofia Santos, representa um dos grandes exemplos do potencial libertino de uma faceta maior da vasta e diversificada intervenção cultural de Pacheco, a de editor. A provocação inerente à narrativa do passeio libertino por Braga é, deste modo, situada num plano outro, anterior ao do texto propriamente dito e alarga a sua intervenção para outras geografias:

(...) Luiz Pacheco foi também o primeiro (e único) a fazer circular, em 1961, um texto tão proscrito quanto a palavra “revolução” era para os ouvidos de Salazar. Terá sido apenas através deste editor que o impressionante testemunho de Maria Teresa Veiga Pereira, “Depoimento duma Angolana”, foi lido não só em Portugal como também em Angola. Poucos estudiosos mencionam o impacto do gesto de Luiz Pacheco, que fez circular em 1961 – *annus horribilis* para Salazar no começo da guerra pela independência de Angola –, um texto que resumia cruamente todas as práticas escravagistas perpetradas pelos portugueses nas colónias, destronando graficamente o mito da colonização pacífica.

(...) Mesmo n’ “O Libertino”, Luiz Pacheco, tendo sob pano de fundo o *topos* (trabalhado caricaturalmente) que intitula o texto, faz coabitar com a personagem principal e outras que com ela interagem presenças subordinadas à temática da Guerra Colonial e alusões e referências irónicas ao imperialismo colonialista português. Essas

provocações ombreiam com uma aparente banalização das questões políticas em detrimento do verdadeiro interesse do protagonista, postura que enfatiza a atitude provocatória (...) (Santos, 2016a: 124-125)

Através dessa textualidade alheia ao percurso da própria narrativa, que representa à escala dos propósitos de Luiz Pacheco, o mesmo espaço que, em *Sade*, se destina a um manifesto explicitamente de índole política, como o que se encontra em *A Filosofia da Alcova*. É nesses documentos anómalos que se processa simultaneamente a deliberada provocação libertina e a ânsia de colocar a sua liberdade individual ao serviço de um conhecimento subversivo:

A discussão com o sorja nunca se azeda: ele diz que sempre é bom um tipo estar informado, eu digo-lhe que ele me pode prender ou mandar prender, mas que é o meu dever (tirada de editor patriota), ele tem medo de deixar as impressões digitais no papel, eu digo-lhe que a autora (branca, note, branca, e filha de brancos e casada com um branco) já foi chamada à Pide, ele suporá agora que sou eu da Pide, estamos os dois bêbados e taralhucos, acaba por jurar que pode morrer mas aquilo é nosso e foi nosso, sim, que há uma razão para se defender, e que pensa que há-de ter a sorte de matar ao menos um preto antes de o matarem a ele, e pira-se, clamando mortes e glórias. É um doido (29).

O texto expõe de que modo o jogo de entendimentos parciais, tornando aparentemente incompatíveis o universo mental do libertino e os interesses previsíveis de todos aqueles a que se dirige, só pode ser compensado numa busca individual da própria satisfação. Findo o périplo feito de promessas, contrastes e insatisfações, o que resta ao sujeito libertino é a idiossincrática capacidade de extrair aos diversos fragmentos o necessário alimento para a sua imaginação erótica e, finalmente, para a fixação escrita da resistência levada a cabo. É, como Sofia Santos salienta, a construção de uma forma muito pessoal de transfigurar os resíduos da ausência de genuíno encontro entre seres humanos numa compensação provisória, equivalente à procura abjeccionista de respostas para a supremacia do ar-vómito envolvente:

Em Pacheco, o mito surrealista do Andrógino Universal atinge o seu ponto mais idiossincrático no final de “O Libertino Passeia por Braga, A Idolátrica, O Seu Esplendor”. Perversamente intelectualizada, a união entre o homem e a mulher não se perpetra fisicamente mas assume-se na fantasia dialéctica entre dois seres humanos alheios ao protagonista. O Libertino deste texto é um ser livre que, ao contrário da concepção bretoniana, assume no acto amoroso (independente do género do seu receptor) a sua redenção. A liberalização amorosa adquire uma outra realização para lá da exploração da sexualidade com uma mulher e efectua-se tão somente no plano mental da fantasia. Porém, é na imaginação que a máxima transgressão se realiza: a impossibilidade da exploração sexual durante a flânerie por Braga é concretizada livremente no seu quarto



ao mesclar num plano sexual transcendente o feminino (a Lolita Deolinda) e o masculino (o soldado António) para a concretização do auto-erotismo (Santos, 2009: 103).

É nesse contexto de íntima solidão reflexiva que se inscreve a fórmula neo-abjeccionista a que fizemos menção no subcapítulo anterior. O mote neo-abjeccionista exprime-se como um grito de autonomização e estranhamento face a uma realidade na qual a própria coragem se dissipou e tudo se joga ao nível de desejos recalcados, transmitidos em entrelinhas tímidas ou experimentados de um modo interesseiro, sujeito aos caprichos dos proprietários do capital. Da sucessão de pensamentos devedores da moralidade instalada, que afeta por momentos o próprio Libertino, é extraída, finalmente, uma nova forma de conhecimento, que justifica a abjeção como parte integrante da condição humana:

Descubro que o êxito e o fracasso são uma e a mesma cadeia e em tudo. O êxito para cima, o fracasso para baixo, e quando digo baixo digo baixo: sujidades, dívidas, vergonhas, podridão, loucura. Mas o que toma tudo igual é que ambas as cadeias se encontram, nada a fazer, meus caros, daqui a cem anos ninguém se lembra.

E a nossa lição-abjecção a quem aproveitará?

Já tanto faz.

Tanto nos faz (Pacheco, 1992: 36).

Dado que não é certo a quem se possa dirigir o discurso libertino reconhecido como mais uma “lição-abjecção”, suficientemente ampla para nela constar a totalidade dos elementos operantes no imaginário neo-abjeccionista e libertino de Luiz Pacheco, o texto passa a ser, na aparência de inutilidade face a um mundo no qual todas as criações humanas acabarão por se perder com o tempo, uma vontade de afirmação pessoal. A lição dirige-se assim, em primeiro lugar, ao próprio indivíduo que a retira do íntimo contacto consigo, convidando-o a explorar-se, a recuperar-se por escrito nas suas idiossincrasias e, finalmente, a extrair de tudo isso futuras descobertas, nas quais a ameaça da morte é parcialmente vencida. O que importa é o modo como a vida se vai experimentando enquanto existe e não o temor de um castigo transcendente que condiciona o desafio do Libertino e reduz as hipóteses à partida<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Esta presença da morte no discurso libertino, acompanhando uma leitura contrária à confiança generalizada nas faculdades excepcionais do ser humano, encontra-se desenvolvida desde pelo menos o século XVII. Como observa Antoine Adam, autores como Des Barreaux ou Saint-Évremond problematizaram a condição humana, assinalando os custos da consciência racional, na medida em que permitia ao indivíduo estar ciente das suas limitações e, sobretudo, da efemeridade da sua participação no espetáculo dinâmico da Natureza. Integrando-se nas várias expressões de religiosidade transgressiva, do ateísmo ainda em germe à opção por correntes clássicas como o epicurismo e à conceção de um Deus totalmente indolente e desconetado do decurso das coisas terrestres, a perspetiva libertina da finitude humana procura na experiência voluptuosa da plenitude do ser, e na centralidade conferida ao momento

Ao sintetizar os problemas que a sua deambulação libertina possa ter causado ou vir a causar, e o aparente fracasso que marcou a sua estadia em Braga, Pacheco conclui: “Escândalo. Tribunal Militar. Vergonha. Filhos a saberem tudo. Loucura. Suicídio. (...) Mas que vontade de ter pecado. De pecar. Como assim: de viver” (Pacheco, 1998: 255).

A fórmula neo-abjeccionista “Já tanto faz. Tanto nos faz” reduz todos os aspetos aparentemente miseráveis de uma conduta a um mesmo patamar algures entre o ensinamento potenciado por um sujeito descomprometido suficientemente capaz de se analisar em todo o seu esplendor (mesmo nos aspetos que, para muitos, nada devem ao que poderia entender-se por essa palavra) e a convicção de que nada tem peso ou repercussão para além da vida do indivíduo e da necessidade de este se cumprir sem ligar a nenhuma das ordens possíveis que a sociedade foi formando para o constranger pelo medo, o remorso ou a vergonha. O libertino, na sua sede de viver, tem de estar num patamar de amoralidade para além do bem e do mal, focando-se exclusivamente na sua interpretação e no que tem a dizer a partir dela. No limite, não tem de dever contas à sociedade, com a sua ruidosa punição moralizadora ou as suas instituições censórias e repressivas, sempre que o assunto respeite exclusivamente ao desempenho descomprometido de si mesmo, que o torna, na aceção kantiana, um verdadeiro iluminista: alguém que aprendeu a viver de acordo com o seu pensamento e não com o conforto das fórmulas definidas pela sociedade para menorizá-lo e fazê-lo cúmplice da sua própria diluição no geral.

É por isso que o temor que mais persistentemente avulta na moralidade ocidental – o “pecado” – e a correspondente afronta direta a esse expoente – a “vontade de ter pecado” – deixam de fazer sentido. Na ausência de Deus, a única vontade que o libertino tem, em permanência, é o de viver. Todas as consequências dessa vivência devem ser tomadas, de acordo com o pioneiro exemplo de Giordano Bruno, como danos colaterais de alguém que afirma a sua verdade por si, não contra quem quer que seja, muito menos um plano transcendente que deixou de ser reconhecido. Não é uma libertinagem de agressão, mas de afirmação individual potencialmente exemplar, mas nunca desejando ter seguidores diretos, pois cada qual deve descobrir para si a sua forma de “ter vontade de viver”.

---

presente como plataforma de encontro das faces múltiplas do vivido, uma forma refinada de edificação da própria vida, em contraste com os paradigmas da moral vigente, nomeadamente os que apontavam para a imortalidade da alma, a valorização do espírito como eixo de uma virtude contrária aos impulsos carnaís e a repressão da espontaneidade individual (Adam, 1974: 18-21).

Esse assunto, sobretudo por implicar a menção aos filhos, permite introduzir na equação um texto como “O Caso do Pai-Chocadeira” (1973), também bastante ilustrativo do ponto de vista de Luiz Pacheco sobre a libertinagem. Começando por considerar que os filhos, na maior parte das interpretações socialmente vigentes, correspondem a uma forma de “os pais, não poderem dispor de si, livremente serem livres (...) Livres da sua pessoa em corpo inteiro, livres dos seus actos, do seu dinheiro (...), do seu prazer, dos vícios que lhe derem na bilha (...)” (Pacheco, 1998: 186-187), Pacheco analisa os vários modelos de comportamento associados à paternidade, identificando-os com a obsessão pela fixidez normativa:

Por quererem ser (dizem) pais de família, sérios e cumpridores, isto é, paps-pais. Tudo os empurra para isso. Todos lho metem à força ou com meigas falas na cabeça. A sociedade, tanto faz a de consumo como outra qualquer das não, porque todas obrigam a uma ordem ou ordenação e disciplina, rotina de que o pai-pai como elemento preponderante da célula familiar serve de garantia/é garante, a sociedade quer é pais-pais e correctos porque isso lhe dá garantias de conformidade rotina, respeitinho pelas leis (*Idem, ibidem*: 195).

Deve, portanto, perceber-se nesta exposição uma dualidade que acompanha todas as perspectivas libertinas, pelo menos conforme Luiz Pacheco as concebe e reapropria. A questão ultrapassa a mera discussão do relacionamento entre pais e filhos, para se ocupar das seguintes questões:

- 1) *a neutralização das identidades individuais*. Por desejar corresponder ao padrão comum, o indivíduo abdica da sua própria vida antes mesmo de começar a decidir quais os comportamentos e decisões mais concordantes com a sua vontade individual;
- 2) *o controlo permanente dos dogmas da doxa social*. A sociedade, no sentido de impedir potenciais desvios ao modelo esperado, começa desde muito cedo a impor paradigmas assentes numa disciplina rigorosa, à qual se torna cada vez mais difícil escapar, dado que se converte numa visão do mundo absoluta e sem lugar a alternativas ou, na terminologia de Roland Barthes, a uma mitologia que a si própria se vai alimentando;
- 3) *o controlo das sociedades tem como propósito o mimetismo infinito*. A sociedade, procurando converter um facto natural (a paternidade) numa manifestação derivada dos seus próprios interesses, impõe aos pais que transmitam aos filhos os

mesmos dogmas através dos quais foram educados, assegurando, desse modo, a estabilização eterna de uma ordem suprema.

Acentue-se que Pacheco concebe esse procedimento como algo próprio de todos os agrupamentos sociais, seja qual for o seu sentido e o tipo de normas que lhe servem de suporte. Assim, a atitude do pai-chocadeira, proposta radicalmente divergente aos vários padrões aceites, é uma variação da heterodoxia libertina, na medida em que constrói a sua própria teoria e prática depois de uma análise rigorosa das outras hipóteses e da recusa pessoal das várias submissões.

Deste modo, o inquérito aos procedimentos alheios, o rigoroso trabalho de esclarecimento da estrutura comum a eles e a construção de uma nova teoria, expressa através da descrição literária de episódios demonstrativos e do debate acerca das circunstâncias que motivaram esses episódios, convergem como parcelas fundamentais de que emerge o retrato humano de um *outsider*. O seu único propósito, por atos e por escritos, passa a ser o de dar aos filhos “o exemplo de uma vida livremente aceite e livremente vivida, criadora e resoluta” e não o reduzido universo do pai submetido ao padrão, “a sombra de um homem, o seu espantalho, o invólucro, o arremedo” (*Idem, ibidem*: 195). Um exemplo de excecionalidade, mesmo quando contrário ao código comum e aos próprios pontos de vista dos filhos, para o qual a opção pela vida anda sempre associada à opção pela individualidade criadora e independente de preocupações de qualquer ordem, mesmo aquelas que por momentos pareciam pesar no final de “O Libertino Passeia por Braga”:

Se todos os heróis que morreram (e tem havido milhões de heróis), se todos os artistas que deram a vida e cabelos por uma criação qualquer; se todos os homens ciosos da sua hombridade, virilidade, vida feita de ideias, instintos, tempo, andassem todo o santo dia a pensar nos filhinhos e nas consequências dos seus actos *necessários vitais criadores*, por causa dos filhinhos, o mundo não era mundo e os homens eram galinhas (*Idem, ibidem*: 202).

Sintetizemos, a partir deste excerto, o que afirmámos nesta alínea, dado que os “actos *necessários vitais criadores*” são, por excelência, uma descrição exata do núcleo duro da noção de libertinagem construída por Luiz Pacheco, sobretudo se recordarmos a persistente identificação que procurou estabelecer entre as experiências vitais e as composições literárias destinadas a registá-los, assunto a que voltaremos.

O libertino, segundo Luiz Pacheco, é um agente privilegiado desses “actos *necesários vitais criadores*”, disposto a todos os sacrifícios para prolongar a sua experiência vital ao sabor das suas próprias concepções do mundo e dos projetos de criação que as espelham e as prolongam no grande palco no qual se processa a interação entre o indivíduo emancipado e os paradigmas com que se regem os homens convertidos em “galinhas”. O ensinamento que quer transmitir aos seus filhos (e, por extensão, ao seu leitor, parte implicada neste texto que se apropria de aspetos, documentados ou não, de uma vida percorrida para deles extrair princípios teóricos afins dos defendidos noutros textos, partindo de outros ângulos) passa pela mais elementar das lições libertinas: cada indivíduo deve saber conquistar um espaço só seu, no qual nenhum julgamento exterior deverá ter lugar, única forma de exprimir adequadamente as suas concepções pessoais e de se servir da sua própria vida no tempo de que dispõe. Esse ensinamento não é definido em termos de hierarquias convencionais (a relação entre um mestre e um discípulo ou entre um pai e o filho que lhe deve obediência para ser exatamente como ele), mas em consonância com as mais naturais constatações derivadas da condição humana, que deixam claro que face às contingências de cada momento não se responde recorrendo a valores ultrapassados mas à criação de soluções originais, risco que vale a pena correr pelos que não desejem ser filhos de “galinhas” ou candidatos a escravos do mesmo “galinheiro”.

É, ainda e sempre, a lição de António Maria Lisboa, a que voltaremos na próxima alínea, a orientar todo o percurso argumentativo de Luiz Pacheco, permitindo a conjugação entre aquilo que no Abjeccionismo foi reconhecido como produtivo e a Libertinagem que transporta as suas premissas para as circunstâncias e inquéritos de uma experiência pessoal muito diversa da dos abjeccionistas:

Pergunto então eu agora (...) se se pode então não levar vida perigosa («Porque se arrisca a vida sempre que se afirma», António Maria Lisboa); se o pai-pai por muito honrado e extremoso pelos filhos não estará a contribuir, nesta vida remanchada e temente, e pacata e comedida, e só na aparência sólida (...) para que os seus filhinhos sejam também suas vítimas? (*Idem, ibidem*: 205).

### 2.2.3 Da crítica libertina como autoconhecimento e afirmação

Depois de assinaladas as duas vias que consideramos mais relevantes no que toca à leitura da libertinagem desenvolvida por Luiz Pacheco, atentaremos, neste subcapítulo, nos dois núcleos comuns a todo esse panorama: a noção de crítica, pilar estruturante de uma demarcação do indivíduo no quadro da arena cultural implicada na reformulação incessante do património narrativo da Humanidade, e a discussão das condições disponibilizadas ao indivíduo para se posicionar perante o problema colocado pelos limites do conhecimento, partindo preferencialmente da sua experiência pessoal. Essa experiência, dialogando com um ponto de vista peculiar da condição humana e com a exemplaridade que o seu projeto pessoal pretende assumir nesse contexto mais vasto, constitui-se como o verdadeiro cadinho de sentidos e textualidades que se encontra implicado na mútua contaminação entre o inquérito a respeito da própria identidade e o projeto autoral que lhe corresponde.

Em Pacheco, a problematização da libertinagem deriva de várias camadas de reflexão sobre o lugar ocupado pelas criações particulares em sucessivas constelações, que vão do conjunto da obra do autor à linhagem na qual este procura inscrever-se e questionar abertamente. Passa por uma discussão tanto dos limites do discurso da *doxa* como das respostas que se podem extrair da própria experiência, conferindo ao indivíduo um determinado plano a partir do qual pode extrair-se ao quadro comum da abjeção para se dar a conhecer na amplitude das suas faculdades naturais, respondendo por elas e pelos ensinamentos que transmitem.

Deste modo, a libertinagem nasce a partir do momento em que o indivíduo se coloca as três questões que, segundo Pierre Macherey, são convocadas pela obra de Sade, sobretudo se a entendermos não exatamente de um saber inédito, mas de uma consciência singular daquilo que pode entender-se por “conhecer” e do que pode ser dito a seu respeito do processo implicado na obtenção desse conhecimento:

- 1) que poder detém o ser humano sobre si próprio no decurso de uma aventura experimental vivida no único espaço que não pode ser interditado, o da própria reflexão individual, no qual não responde por nenhuma lei exterior, apenas à dos seus próprios limites?
- 2) que tipo de uso pode o ser humano fazer de si próprio de modo a corresponder adequadamente ao seu projeto pessoal?

- 3) que pode o ser humano efetivamente dizer acerca do seu percurso em busca do conhecimento e da própria afirmação, tendo em conta que não existe nenhum poder supremo capaz de julgar a validade de tudo aquilo que vai sendo afirmado?<sup>99</sup>

Se colocarmos estas três questões num contexto como aquele que propiciou o desenvolvimento das principais teses abjeccionistas, a interrogação de Pedro Oom e de António Maria Lisboa pode descrever-se através das seguintes variantes:

- 1) que pode o ser humano colocado perante os seus próprios limites, sobretudo quando situado num contexto em que não lhe é permitido exprimir-se livremente e, por isso, não lhe é dado o espaço necessário para se expandir?
- 2) que pode esse homem, na exemplaridade da sua lucidez, quando forçado a conviver com uma dupla adversidade, a que deriva da condição natural do homem interrogante, e outra que, a partir do exterior, se posiciona de modo a condicionar continuamente o seu projeto pessoal?
- 3) que pode esse homem a partir do momento em que todos os seus gestos e pensamentos colidem com um saber reconhecido como artificial, mas que se pretende superiorizar ao “erro próprio” que cada indivíduo reconhece em si?

Não surpreende, nesta medida, que Luiz Pacheco reconhecesse no Abjeccionismo o palco fundamental para a introdução de um novo vocabulário, cujos alcances permitem responder a essas interrogações em clave libertina a partir da fórmula neo-abjeccionista que tudo envolve e tudo parece validar:

---

<sup>99</sup> Não estamos com isto a sugerir que Macherey desenvolve uma teoria da libertinagem, em geral, ou que desenvolve observações adequadas para a análise da obra de Luiz Pacheco, cujas circunstâncias são singulares, mas que o seu enfoque em três domínios fundamentais (o âmbito da organização do poder e da validade das normas estabelecidas face à ordem profunda das leis naturais, o âmbito da discussão do que deve ou pode o indivíduo fazer para lidar com esse poder e sobretudo para corresponder aos seus próprios desejos e propósitos e o âmbito daquilo que lhe é dado conhecer e transmitir aos demais) designa o fundamental da nossa própria interpretação da libertinagem e dos aspetos que esta mais detidamente problematiza. Em Pacheco, como já salientámos e ainda desenvolveremos, a perspetiva a respeito do alcance da ação libertina não contempla um aspeto decisivo na análise de Macherey a partir dessas três questões: a transposição da violência inerente aos vários sistemas políticos, incluindo o democrático, que confere a uma série de agentes distintos uma supremacia desligada de um transcendente mas igualmente encarada como absoluta, para a busca pessoal de um novo tipo de poder, focado no cumprimento excessivo do próprio prazer e na noção de que é a própria Natureza a decretar a desigualdade entre os homens (cf. Macherey, 1990: 130-154).

- 1) perante a impossibilidade de descobrir uma resposta definitiva para as inquietações humanas, tanto faz a resposta escolhida pelo indivíduo, desde que opte por convertê-la no seu próprio sistema de aferição do real;
- 2) perante a afronta constante à livre manifestação das suas faculdades físicas e mentais, a vida pode ser colocada em risco permanentemente, dado que a abjeção imposta retira à vida genuína o devido valor e torna todos os atos divergentes numa forma muito mais viva de o indivíduo se conduzir, mesmo que mergulhando cada vez mais na sua abjeção particular;
- 3) perante um sistema que impõe ao sujeito um conjunto de valores a obedecer permanentemente, englobando toda uma gama de realidades pessoais de que deve afastar-se ou, pelo menos, evitar nomear e transmitir, a afirmação de si passa, em primeiro lugar, por uma estratégia a partir da qual tudo pode ser dito. Ao saber normativo da *doxa*, o indivíduo contrapõe o saber natural extraído da análise rigorosa de si próprio.

Importa recordar, neste contexto, o núcleo de sentido fundamental a que, segundo Michel Foucault, podemos recorrer no sentido de mais aptamente classificarmos a singularidade da linguagem libertina, no momento em que a ordem do discurso passou a predominar no imaginário cultural do Ocidente: a libertinagem mede-se pelo desafio lançado à possibilidade de conjugar num único movimento tudo quanto se pode fazer e tudo quanto se pode dizer, interligando de uma forma irreversível o pleno conhecimento sobre o que se viveu e a plena vitalidade de se ter passado por esse conhecimento.

É nos meios pelos quais consegue conferir uma marca inconfundível à conexão entre as suas ideias e as repercussões destas no decurso da vida que o libertino adquire a sua exemplaridade. O indivíduo que se pensa à medida que vai pensando a sua condição acolhe as várias etapas do seu percurso vital, procurando transmiti-las como peças dispostas no tabuleiro no decurso de um jogo que a todas percorre e de todas vai dependendo.

É na literatura que Pacheco encontra o espaço privilegiado para transmitir os seus entendimentos a respeito da vida, correspondendo à mais livre forma de elaborar um pensamento autónomo: independente das doutrinas filosóficas anteriores, e não conferindo ao seu próprio labor o valor de descoberta de uma nova verdade definitiva sobre o mundo, tudo o que o espetáculo libertino pretende alcançar é uma forma de refletir sobre a vontade de conhecimento à margem das várias teorias destinadas a fixar



os alcances desse mesmo conhecimento. Encontramo-nos no plano definido na primeira parte a partir de Edgar Morin e de Richard Rorty. Assumindo-se como *sujeito computante*, num mundo pejado de projetos destinados a interromper as leis naturais do devir, o criador exalta o que em si constituem as mais proeminentes marcas do seu caráter de animal pensante: o reconhecimento do valor e dos limites de todas as propostas entretanto elaboradas e a necessidade de rivalizar com elas a partir de um espaço intelectual edificado pelo próprio indivíduo, no qual toda uma vida pode e deve tanto quanto possível ser depositada para mais amplamente se projetar no futuro e sobreviver à extinção da delicada organização homeostática que o motivou.

Esse espaço corresponde, também, à exigência expressa por Pedro Oom na sua correção ao ideal bretoniano de um Ponto Supremo no qual os opostos confluíam, deixando de perceber-se como antinomias. Também Luiz Pacheco traz para o centro da sua visão do Abjeccionismo e da libertinagem a valorização do que de produtivo se pode encontrar nas antinomias, entendidas como expressões da diversidade cultural, das múltiplas vias pelas quais o ser humano se foi estudando e representando e da persistência de interpretações do mundo que colidem, sem que isso tenha de significar a preferência absoluta por qualquer delas ou a submissão a um único ponto de vista centralizador. Ao propor a interação do libertino com todos os outros indivíduos como espaço de afirmação de uma identidade que se reconhece distinta de todas as outras e procura dar-se a ver na sua exemplaridade, fugindo ao compromisso com qualquer dos pontos de vista em disputa para mais aptamente lidar com as distintas leituras do Homem, Pacheco conduz a sua leitura para a compreensão do ser humano como um mosaico edificado a partir de peças muito diversas, por vezes contraditórias, mas que coabitam nos mesmos contextos e exemplificam a persistência de opções identitárias ativas, apesar de terem origens remotas. A identidade libertina é percebida como uma dessas múltiplas linhagens culturais, escolhida pelo autor para a sua própria constituição distintiva na medida em que lhe parece a mais apta a contestar o privilégio àquilo que designa “convivência” – a submissão das identidades a uma narrativa omnisciente, descrita à imagem e semelhança dos procedimentos inerentes à constituição da mitologia da *doxa* e dos seus ritmos totalitários, segundo os quais a realidade passa a ser lida em função de um único paradigma e todas as demais manifestações são remetidas, por um maniqueísmo cada vez mais agressivo, para as margens. A polémica, segundo Pacheco, dará a devida resposta a esse apelo para a uniformização cultural, constituindo

uma forma de disponibilidade mental, essencial para que se vivam os interstícios vários de que se compõe o património cultural humano.

### *Convivência e Polémica*

É esse entendimento de uma condição humana encarada como diálogo de hipóteses sujeitas a mútuo escrutínio que se encontra expresso no texto “Convívio e Polémica” (1959; ed. 1966), com que começaremos a análise destas questões. É em função desse texto que se percebe o alcance que Pacheco confere à coragem e à autonomia, identificando a sua visão sobre a libertinagem com a figura de Giordano Bruno, que, incerto quanto à validade dos seus pontos de vista, mas ciente de que nenhum outro poderia ser considerado igualmente definitivo, optou por sacrificar a sua vida em virtude do vocabulário que lhe dava um sentido peculiar.

Dado que a afirmação individual não pode ser comprovada por dados objetivos, do mesmo modo que não pode ser rebatida por sistemas de valores considerados verdades absolutas, resta essencialmente o conflito entre uma conduta isolada e todas as outras perspectivas possíveis. A postura valorizada por Pacheco, de resto, é tanto mais assinalável quanto mais consciente for a demarcação do indivíduo em relação a tudo aquilo que o rodeia, numa deliberada atitude de denúncia dos mútuos compromissos implicados na estabilização de um panorama capaz de condenar à morte uma verdade íntima, como a de Bruno, e de forçar ao “encolher de ombros” que marca a indiferença de Galileu no embate entre as suas descobertas a propósito das leis naturais e a incapacidade comunitária para aceitar algo que se encontra para além dos seus domínios.

Bruno sobressai na medida em que opera com o seu exemplo o tipo de coerência arriscada entre os atos e as palavras insistentemente reafirmada por António Maria Lisboa e que, com ligeiras alterações, Luiz Pacheco fará sua – “Porque se arrisca a vida sempre que se afirma”<sup>100</sup>. À imagem de uma outra formulação abjeccionista, da autoria

---

<sup>100</sup> Das várias passagens nas quais António Maria Lisboa introduz o seu conceito de “afirmação”, devem acentuar-se as seguintes: em “Erro Próprio” (1950), no âmbito da integração da sua leitura da crítica no quadro da experiência social, Lisboa afirma que “O Homem só se apresenta válido socialmente quando se afirma em combate a outro, que, em primeira e última análise, é sempre possuidor, como o primeiro, duma «experiência decisiva», uma «experiência de suicídio» que lhe dá bagagem para se afirmar igualmente” (Lisboa, 1995: 40; ainda em “Erro Próprio”, essa perspectiva encontra-se relacionada com a noção de que “o Homem só sabe afirmar-se e afirmar”, de acordo com a qual se articulam o recurso

de António José Forte – “Escolher a tempo a nossa morte e amá-la” (Forte, 2003: 54)<sup>101</sup> –, esse mote de António Maria Lisboa evidencia em que medida o cerne da atitude abjeccionista passa pela assunção de um sentido de resposta às questões a que fizemos referência, tendo a aceitação da morte inevitável como uma possibilidade deixada em aberto: o sentido que configura a busca pelo que pode ser conhecido, a relação individual com esse conhecimento e as vias para a sua exposição de acordo com uma permanente divergência para com os resultados que, no momento em que são expostos, passam a estar imediatamente sujeitos à dúvida e à inevitável revisão crítica.

A impossível adequação de um sujeito dotado de uma verdade vital peculiar ao ambiente dogmático que lhe constrange o pensamento e o condena ao desaparecimento orienta a proposta elaborada por Luiz Pacheco no texto “Convivência e Polêmica”, partindo da divergência entre os dois termos expostos no título. Considerando que a atitude de quem aceita manter-se acriticamente sujeito aos padrões culturais que lhe são oferecidos desde sempre corresponde a uma forma estéril de convivência, é em função da personalidade de Bruno que Pacheco dá a ver uma outra forma, mais produtiva, de interação em sociedade: a abertura para que cada indivíduo se encontre disposto a afirmar a sua verdade vital, contrapondo-a aos pontos de vista alheios.

Essa forma ideal de convívio, propícia ao livre desenvolvimento de cada sujeito e da comunidade em que se encontra situado, definida por Pacheco em torno do conceito

---

individual à linguagem e o alcance interventivo de tudo quanto é transmitido aos demais (*Idem, ibidem*: 49). Na carta dirigida a Adolfo Casais Monteiro (1950), a tese remete para as escolhas individuais e sobretudo para o grau de coerência que o indivíduo decide colocar em cada um dos seus atos, em função dos quais deverá ser avaliado: “Erro dos Homens só pode ser enriquecido e o seu Erro, Casais Monteiro, chegou ao limite extremo, limite este que o autoriza a desautorizar, usando termos gerais (surrealismo, surrealistas), indivíduos que jogando a vida (é sempre a vida que se joga, porque se afirma), vieram repor no seu devido lugar – no seu lugar exacto – o Poeta e a Sociedade, que vieram e conseguiram mostrar o artificialismo e a desatenção duma «cultura» e mais: se opuseram a essa tentativa Realista-Socialista de submeter o poeta, o homem aos interesses dum agrupamento político” (*Idem, ibidem*: 142). Finalmente, deve ainda observar-se a íntima relação que, segundo Lisboa, deveria estabelecer-se entre “fazer poemas” e “afirmar-se”: “A Razão é Outra e é Louca, tese que embora não seja só minha ando tentado a dizê-lo com muitas «razões» secundárias além evidentemente dos poemas que eu, tu, os Henriques, e tantos outros no nosso país, fazemos para o afirmar, ou melhor: fazemos e afirmamos” (*Idem, ibidem*: 193). O essencial do que Pacheco desenvolve em “Convivência e Polêmica” é, assim, uma herança direta da profunda interpretação que António Maria Lisboa foi fazendo da singularidade do agente poético.

<sup>101</sup> A frase, com que Forte concluiu o seu poema “Dente por Dente”, publicado pela primeira vez no segundo número de *Contraponto. Cadernos de crítica e arte*, editado por Pacheco (1962), exprime uma das duas grandes integrações da morte no imaginário poético do poeta e, por extensão, no discurso coletivo do Abjeccionismo português: a morte considerada como resultado previsível de um confronto consciente com os poderes estabelecidos e a morte considerada como o rosto visível das instituições ao serviço da *doxa*, em virtude das quais a resistência corresponde a uma afirmação de vitalidade. Amar a própria morte, neste sentido, corresponde, acima de tudo, a uma aceitação deliberada da divergência, sobretudo no que aponta para a necessidade de uma coerência constante entre as várias manifestações do percurso individual. Essas duas interpretações, de resto, encontram-se expressas no próprio poema “Dente por Dente”: “Se não temos saúde bastante sejamos pelo menos doentes exemplares (...). Pelo meu relógio são horas de matar, de chamar o amor para a mesa dos sanguinários” (Forte, 2003: 54).

de “polémica”, corresponde aos horizontes despertados que Cardoso Pires atribui à figura do libertino e ao seu papel renovador nas respectivas culturas, sujeitando-as a revisão e colocando-as em contacto direto com as ideias mais avançadas do seu tempo. Em grande medida, trata-se do projeto que Mário Cesariny, no início de *A Intervenção Surrealista* (1966), sintetiza os propósitos do movimento surrealista nas suas mais produtivas ambições e desenvolvimentos:

Nenhum movimento como o surrealismo propôs tanto, a um só tempo, uma real cidadania para todos e uma real liberdade de cada um consigo. Síntese destinada aos maiores embates porque é dos tempos e da sua política não serem do tempo único em que a poesia se coloca (...) mesmo em pleno delírio de interpretação o rumo é a Cidade, ainda que para tocar-lhe o coração seja preciso destruir-lhe as pedras. (...) E se a descoberta do século foi a do próprio princípio da inspiração (...) paralela e contínua a esta a tarefa de impor, pela denúncia da vida social minimizada, e no ataque às suas instituições, o debate surrealista nos fóruns mais expostos da Cidade (Cesariny, 1997: 9-10).

É a esta proposta profunda que Pacheco se dirige quando critica Cesariny por não lhe corresponder adequadamente, dado que, no seu ponto de vista, as lacunas de *A Intervenção Surrealista* passavam precisamente pela “escamoteação de actuações de incidência certa *numa real cidadania para todos e uma real liberdade de cada um consigo*, em que Cesariny teve directa, senão preponderante, intervenção” (Pacheco, 1974: 319). A menção justifica-se na medida em que passa por todos os tópicos apontados por Pacheco para a constituição do ambiente focado na polémica: a liberdade individual, numa sociedade enriquecida pelos diversos contributos de homens colocados em igualdade de circunstâncias, a sugestão de que a Cidade comum deveria conquistar-se por um movimento interpretativo potencialmente responsável pela erosão das “pedras” arcaicas que a haviam sustentado e, finalmente, o carácter público da denúncia e do debate. Precisamente as condições sonegadas pelo ambiente marialva totalmente adverso aos temperamentos libertinos da estirpe de Giordano Bruno.

Pacheco exprime a partir de Bruno os motivos pelos quais a “convivência”, se interpretada como abdicação das próprias verdades, conduz ao triunfo do dogmatismo institucionalizado:

Para Bruno, porém, a verdade só existia enquanto ele se identificasse com ela. Também *a nossa verdade*, isto é, as nossas convicções (éticas, estéticas, políticas, etc.) apenas se podem demonstrar, afirmar, exemplarmente, em actos, tenham eles as consequências que tiverem, sejam eles incómodos, blasfemos, agressivos à verdade dos outros, percutindo-se na crítica e na polémica e individualizando-se nelas. E não

esquecendo-nos de nós próprios, quer dizer, submetendo-nos a verdades impostas de fora – ou de cima (Pacheco, 1966: 42).

Nesta exposição do problema, deve assinalar-se a confluência crucial entre três elementos distintos, mas que correspondem à coesa interpretação da atitude libertina a que nos temos referido:

- 1) *a coesão da verdade pessoal*. A verdade depende necessariamente do indivíduo que a concebe e opta por viver em função dela, convertendo-a no processo global orientador da sua existência;
- 2) *a diversidade dos meios com que essa verdade é transmitida*. Derivando dessa noção de totalidade vital, a coerência das manifestações do sujeito deve passar por todas as vertentes ao seu dispor, o que permite que questões de ordem individual – os princípios éticos –, coletivos – a forma como o indivíduo se situa politicamente em sociedade – e artísticos – a componente estética – sejam colocadas no mesmo patamar, entendidas como manifestações de um mesmo temperamento e dos riscos que está disposto a correr para se afirmar.
- 3) *a conflitualidade entre a verdade pessoal e o padrão vigente*. ao assumir deliberadamente uma conduta cujos fundamentos se estruturam em função das respostas pessoais aos diferentes âmbitos de que se compõe a plenitude de uma vida, a relação do indivíduo com as instituições que procuram moldar os procedimentos coletivos é necessariamente conflituosa: por um lado, o indivíduo será encarado pela sua comunidade como uma fonte particularmente nociva de opções individuais que não podem ter lugar no âmbito de um sistema de valores cujos pressupostos já foram dados e não devem merecer reparo; por outro lado, é o indivíduo que concebe esses pilares comunitários e a grande massa acrítica que os sustenta negativamente com repúdio, procurando confrontá-los para mais amplamente provocar a sua reação, eventualmente despertando-os do próprio atavismo existencial.

Pacheco segue, como o próprio reconhece, a perspetiva desenvolvida por Karl Jaspers, o responsável pelo contraste entre Galileu e Bruno de que Pacheco tão amplamente se serve. Em *The Perennial Scope of Philosophy* (1950), Jaspers situa os dois pensadores de Seiscentos no quadro de gradual emancipação intelectual processada

no Ocidente europeu que Rui Tavares designou, apropriadamente, como “difícil parto do pluralismo”<sup>102</sup>.

Perante forças adversas a essa consciência progressiva do Homem no que concerne às suas limitações e potencialidades, ao tipo de saber defendido por Galileu foi permitida uma opção: a de abdicar momentaneamente das suas ideias, na medida em que estava seguro dos resultados científicos das suas observações. Bruno, por seu lado, não tinha mais do que uma dedicação profunda às suas perspectivas singulares e um dever ético de conservar essa fidelidade, mesmo que à custa da própria vida.

Trata-se, como defende Jaspers, do contraste entre uma afirmação de verdade que pode sustentar-se sem a presença daquele que a idealizou, convertendo-se numa perspectiva universalmente válida, mas que não é percebida por quem a propôs como o seu absoluto, e uma afirmação de considerações estritamente pessoais, impossíveis de serem comprovadas e muito menos de serem transmitidas aos demais como algo irrefutável, mas que constituem, para o indivíduo, o cerne da sua identidade intelectual. Esse tipo de verdade, esclarece Jaspers, “stands only if I become identical with it” (Jaspers, 1950: 10). Ao contrário das verdades científicas a-históricas que parecem existir antes do emergir do ser humano e, nessa medida, precisam apenas de alguém que as observe e defenda o tempo suficiente para que venham mais tarde a ser repescadas e confirmadas por outro membro da comunidade científica, as perspectivas do indivíduo que se tem a si próprio como fonte e limite de todas as aferições e hipóteses são tão móveis como a sua identidade:

Hence the philosopher freely confronts his own thoughts. Philosophical faith must be characterized negatively: it cannot become a credo. Its thought cannot become dogma. Philosophical truth is not firmly grounded in anything objective and finite in the world, because it merely uses its propositions, concepts and methods, and does not subordinate

---

<sup>102</sup> É em torno das variações oferecidas por este problema que se orienta a uniformização com que os poderes instituídos, mesmo os que conviviam com uma certa ideologia iluminista, encaravam estas duas expressões distintas do sujeito com o saber. Tanto a crença no entendimento individual, cujas premissas eram impossíveis de comprovar, como a revolução inerente a propostas revolucionárias como a de Galileu, à qual o conhecimento científico viria a dar a devida validação, foram encaradas como manifestações iconoclastas, evidenciando, quer um estado de dúvida radical, quer uma oposição sistemática aos pilares em que assentava a mundividência tradicional. Trata-se, como observa Rui Tavares, de um conjunto de questões delicadas que se ocupam da relação controversa entre a liberdade e o saber, na esteira da proposta iluminista de Kant, que idealizava o desejo de emancipação intelectual como uma ousadia característica daqueles que realmente se conseguiam libertar do peso dos saberes impostos às multidões por um “olho único” que se considerava a fonte absoluta de toda a verdade ou daquilo que deveria ser difundido como tal, pelo menos entre a grande maioria da população que não tinha o desenvolvimento intelectual necessário a um contacto aberto com as grandes questões do enigma humano, sobretudo no que ao pluralismo das respostas diz respeito (Tavares, 2018: 627-634).

itself to them. Its substance is purely historical and cannot be anchored in the universal - thought it is only in the universal that it can express itself (*Idem, ibidem*: 15).

Os dados de que Galileu se serve, constituindo um conjunto de princípios teóricos dotados de uma constância afim da que sustenta os dogmas mais persistentes, pode converter-se, numa ocasião futura, num novo dogma; no caso das hipóteses levantadas por Bruno, é o próprio que considera ter de responder por elas e pela necessidade de as manter vivas, impedindo-as de serem apropriadas pela comunidade e convertidas num dogma avassalador. Os sujeitos descritos de acordo com este perfil correspondem ao ataque contínuo à espessura da muralha totalitária, recusando, por isso mesmo, converter-se num padrão tanto pessoal como coletivo, de modo a que a sua visão pessoal do mundo nunca seja retirada do seu ambiente natural: o da polémica, com o seu movimento contínuo e a sua necessidade de reafirmação e potencial melhoria ou metamorfose. O seu movimento intelectual constitui, assim, uma agitação permanente, que se recusa a aceitar a própria canonização do mesmo modo que se aparta de todos os livros sagrados das doutrinas alheias. A Cultura, para estes indivíduos, nunca pode ser, como acentua Jaspers, um “ready made”, mas uma reelaboração vocabular persistente (*Idem, ibidem*: 26)<sup>103</sup>.

Deve atentar-se na profunda coincidência entre este ponto de vista e as considerações desenvolvidas por Henry Miller na sua “Carta Aberta aos Surrealistas de Todo o Mundo” (1939), na qual defende que não existe o Surrealismo propriamente dito, apenas surrealistas existentes ao longo de diferentes momentos históricos, não

---

<sup>103</sup> Um outro livro de Jaspers publicado em Portugal no início da década de 60, *Razão e Contra-Razão no Nosso Tempo*, apresenta a mesma perspetiva, acentuando a necessidade de genuínos movimentos da razão como resposta aos laços do dogmatismo, arbitrários e fanáticos. A razão encontra-se, neste ponto de vista, diretamente relacionado com uma compreensão da crítica que terá sido extremamente importante para Luiz Pacheco, dada a proximidade que estabelece entre a sua leitura da figura do libertino e a tradição que encontra em Giordano Bruno um representante icónico. Observa Jaspers, acerca da crítica: “A verdade de que falo reside antes na crítica, à qual a submeterei, a fim de me apropriar dela pondo-a incessantemente em questão. Seguir esta rota num mundo sacrificado à contra-razão, à anti-razão, significa tomar a resolução de caminhar tendo-se a razão como guia; na ignorância dos resultados supervenientes, procuraremos sempre, tactearemos, arriscaremos, renunciando a qualquer certeza. É esta uma decisão que apenas se justifica mediante o esclarecimento da razão à sua própria luz, e nós próprios devemos manter-nos atentos às consequências da contra-razão. (...) Consideremos agora o indivíduo: o homem não nasce senhor da razão, antes o devém por uma conversão da sua natureza instintiva. Se logra atingir os caminhos da razão, não o faz naturalmente mas por intermédio da sua liberdade (...). É essa uma decisão que deve ser incansavelmente retomada: tornarmo-nos nós próprios, isto é, tornarmo-nos livres ou, pelo menos, escolher o caminho que conduz à verdade, adoptar, até nos nossos menores gestos, a simples verticalidade do homem perfeitamente independente e que fala nessa qualidade. Daí surgem o pensamento que se aplica às tarefas práticas do mesmo modo que ao trabalho interior e a edificação dos valores vitais históricos sobre o plano da razão, onde nada se perde” (Jaspers, 1961: 67 e 90).

necessariamente representados por Breton e pelos propósitos circunscritos ao grupo bretoniano, Miller caracteriza por contraste o seu ideal de “surrealista”:

Os surrealistas dizem que são contra a ordem estabelecida, mas teve algum deles a vida em perigo, em qualquer dos seus actos... como aconteceu com Villon, Rabelais, Sade, Voltaire, para mencionar apenas alguns? (...) Em cada caso, permanece o simples facto de que o homem agiu em conformidade com as suas crenças, *fossem quais fossem as consequências*. Cada um tinha uma revelação a fazer e fê-la. A sociedade não era mais favorável então às ideias que divulgavam do que é hoje à doutrina surrealista. (...) Mas, se há alguma coisa para além do espírito, isso é o *ser total do homem*, que ele exprime na acção. O que é desastroso é o divórcio entre o espírito e a acção. O fundamental só pode ser expresso na conduta. O exemplo move mais o mundo do que a doutrina (Miller, 1997: 175-176) <sup>104</sup>.

No inquérito elaborado por Fernando Ribeiro de Mello no final de 1974, a que já fizemos referência, Pacheco ocupou-se desta questão com alguma profundidade, associando-a a uma ponderação da libertinagem suficientemente ampla para envolver, num ideal trans-histórico próximo do exposto por Miller, personalidades como Sade, Valmont ou Bocage, mas sem descurar outros menos lembrados, mas decisivos no âmbito da linhagem libertina, como Giordano Bruno, cuja situação é muito semelhante à de Théophile de Viau. Todos eles foram vítimas de uma aparente coincidência entre a proposta existencial que procuraram transmitir aos demais e a necessidade de se darem a ver plenamente como sujeitos exemplares, exprimindo a sua verdade singular através desse projeto.

Recusando rever-se na provocatória visão de Ribeiro de Mello, que parece confinar a vivência libertina ao âmbito da devassidão, Pacheco convida o editor da Afrodite a perspetivar a questão a partir de ângulos mais abrangentes, semelhantes aos defendidos no prefácio destinado à edição de *A Filosofia na Alcova* (1966), mas agora de acordo com a contiguidade estabelecida entre a sua experiência pessoal e o caso exemplar de Giordano Bruno:

---

<sup>104</sup> Esta proximidade é, de resto, reconhecida por Luiz Pacheco, no momento em que comenta a sua leitura precisamente da passagem a que fazemos menção e ao conceito de vivência artística idealizado por Miller, na esteira do confessionalismo focado no autoconhecimento reconhecido também em Rousseau: “Li ontem pedaços do Miller («A Carta dos Surrealistas de Todo o Mundo») onde há coisas que acertam em absoluto com o que penso e tenho praticado. Que vantagem! Em vez de gramar as patacoadas primárias dos tipos do 13 ou da Trindade (Vitor, etc.), *com quem não se aprende nada*, entretido com o Rousseau e o Miller, duas portas da própria existência, revendo-se nela e contando-a, para nosso exemplo e proveito” (Pacheco, 2005: 208-209). Numa outra passagem do diário, na qual Pacheco esboça o sumário de *Contraponto 4*, esse pendor fica claro nas suas múltiplas ramificações, dado que são mencionados como hipóteses, entre outros, um texto de Tzara de clarificação do sentido do movimento surrealista no pós-Guerra, “O Surrealismo e o Após-Guerra” (1947), e contributos de Malcolm Lowry, D. H. Lawrence, Henry Miller, António Maria Lisboa, João Rodrigues ou Manuel de Castro.



eu tinha conhecido dramas a valer de gente trespassada pelo pavor ou o remorso ou a loucura da sua própria condição; gente que endoideceu, se matou. Por outro lado, certos problemas éticos não se resolvem com divagações antes com exemplos e se os damos nós, se os assumimos nós, isso ganha maior força. É a distinção que faço na CC, citando Jaspers, entre o G. Bruno e o Galileu, entre a verdade que arroga e a ciência que se sabe e mais dia menos dia será atingida/demonstrada por outro qualquer em qualquer ponto do globo (BNP/N85, cx. 4).

É também o que expõe numa carta dirigida a Laureano Barros, a 25 de dezembro de 1981, na qual enuncia as condições necessárias para que a libertinagem seja concebida como uma renúncia indomável, uma opção ética fundamental que, ao ser quebrada, retira ao indivíduo alguma da credibilidade e da força que as suas ações anteriores haviam adquirido:

Não se pode praticar a libertinagem e alinhar com o sistema. Por isso, o papel do libertino é quase sempre *negativo*. Temos de estar atentos aos tabus, tiques, taras da sociedade onde vivemos. Eu gosto de relembrar uma distinção que aprendi com o Karl Jaspers, de diferença de atitudes. Como exemplos, ele cita os casos de Galileu e de Giordano Bruno: aquele, podia encolher os ombros e safar-se da condenação porque se tratava de uma verdade científica, mais cedo ou mais tarde – ele sabia, ele previa – viria a confirmar-se, como de facto. (...) O Bruno não pôde escapar-se à fogueira porque apenas o seu sacrifício tinha o valor, *conservava a força da sua convicção* (Pacheco, 2017: 201-202).

É o enfoque na peculiaridade coerente que perdura no decorrer das várias menções de Pacheco a este contraste, do qual parecem decorrer duas atitudes gerais quanto à relação entre o sujeito autónomo e o problema ético da situação face à verdade. A singularidade, como Pacheco não deixa de insistir, é a mais firme manifestação da negatividade radical tipicamente libertina, coincidente com a noção de crítica defendida no texto “Convivência e Polémica”.

A verdadeira atitude libertina é aquela que produz uma espécie de curto circuito na estabilidade ideológica do seu tempo, tanto mais vigorosa quanto mais ampla for a sua repercussão na posteridade, dado que só ao indivíduo que experienciou e defendeu as suas perspetivas poderia ser dada a hipótese de fazer um balanço da sua verdade pessoal. Um homem com este perfil, afirmando-se pela aguerrida e apaixonada convicção que coloca nas suas palavras e atos, só se deixa recuperar por indivíduos que se revejam na sua resistência, no seu questionamento e na abrangência do risco implicado nessa ação intelectual. Trata-se, como esclarece Virgílio Martinho no prefácio a *Crítica de Circunstância* (1966), do embate entre o núcleo duro da *doxa* – os “lugares

comuns” impostos a uma comunidade incapaz de produzir a sua própria autocrítica, reduzindo-se ao mimetismo patológico e recreativo – e a valorização contínua do indivíduo singular que se oferece como “exemplo de cultura, do que ela, a verdadeira, tem de frutuoso nas conquistas humanas” (Martinho, 1966: XXVIII-XIX).

Giordano Bruno representa o primado da autonomia e do direito à expressão livre e criativa sobre as autoridades condenatórias e, mesmo, sobre a condescendência daqueles que, como Galileu, optam por voltar atrás no seu rumo, abdicando de responder pela sua verdade no tribunal efêmero dos homens. O paralelismo com o debate mantido entre Pacheco e Mário Cesariny, a que fizemos referência, não pode ser ignorado. É esse extremo que Pacheco convoca quando procura defender-se, afirmando o seu exemplo e os seus sacrifícios pessoais, recuperando problemas assinalados desde “O que é o Neo-Abjeccionismo”:

*Não quis matar ninguém. Ainda nem procurei a pior morte que era eu querer matar-me a mim, renegando o que fui ou quis ser. E não exigi mais dos outros do que demais exigi de mim; só isso. (...) Perdeu-se muito, perdi quase tudo, filhos, editados, edições, e ainda há mais para perder? pois venha tudo como prova ou contra-prova do que se queria criar e do que se não obteve criar, salvar. O espírito inda é o mesmo. A minha força chama-se carácter. Chama-lhe tu raiva a ver se me ralo se os resultados forem idênticos. (...) O pior, Mário, é estar parado ou voltar estupidamente atrás. É isso que os melhores não nos perdoam (Pacheco, 1974: 262-264, sublinhados nossos).*

É, também, da mesma questão que Cesariny se ocupa na reação:

A tua verdade histórica é a merda. Diferente da minha neste ponto: é possível que a minha vida tenha dado cabo de mim, ou eu cabo de mim nela; o amor que tenho à vida fez-me sempre evitar dar cabo da vida dos outros. Não «enterrei» ninguém, sempre até à última quis a vida dos outros. Tu incluído. A tua pressa em dar cabo dos outros, diz-me que vida é. E que espécie de cabo (Cesariny, 1974: 49).

Segundo o ponto de vista antimarialva de Pacheco, se a mera “convivência” traz consigo, apenas, o cumprimento dos deveres no âmbito de uma sociedade cujos pressupostos nunca são equacionados ou colocados em causa, o confronto com a *doxa* passa a ser experienciado de acordo com uma de duas atitudes: à imagem de Galileu, através de uma abdicção das verdades pessoais, também na medida em que correspondem à verdade mais profunda da Natureza e, por isso mesmo, de um saber que não precisa de ser levado às últimas consequências para vir a ser reconhecido mais tarde como verdadeiro; de acordo com Giordano Bruno, através de um sacrifício que permite à verdade pessoal sobreviver através do exemplo singular daquele que a pensou e que se sacrifica para que esse ponto de vista possa prevalecer. O exemplo de liberdade de Bruno corresponde a uma fuga libertina à abjeção social:

O chamariz da convivência, quando se nos apresenta imposto ou sugerido por quem mais preocupado parece com o bisturi da crítica construtiva (*construtiva*, digo bem, porque nela se encara a sua fase prévia da denúncia e da destruição), é o corolário natural duma temática de aliciamento e convite ao imobilismo. É um argumento pára-choques, é um salvo-conduto para a abjecção. A convivência, temo-la visto praticada à socapa ou às escâncaras por aqueles mesmos que se mostram mais inconciliáveis nas suas atitudes espectaculares na praça pública, por aqueles mesmos que mais alto vão papagueando doutrinas, que o verdete dos anos implacavelmente se encarrega de colocar no seu verdadeiro plano de tácticas domésticas – para obtenção duma sobremesa melhorada (*Idem, ibidem*: 44).

O panorama descrito neste texto aponta para uma deliberada abdicação de um genuíno impulso crítico em virtude de um simulacro de autenticidade que, não conseguindo projetar-se para além de uma previsível promoção de sistemas vazios, acaba por conduzir a uma generalizada acomodação. Num panorama cultural menos previsível, derivando de sucessivos ritmos de afirmação e maturação de pontos de vista alternativos, expressos em formas mais amplas de conhecer e experienciar o mundo, a convivência deveria naturalmente encaminhar-se no sentido de uma produtiva polémica. É do reconhecimento de que persistem, num mesmo momento histórico, “tantos modos de Cultura, (...) de tantos caminhos a seguir, de métodos a imitar, de projectos a dar vulto” (Pacheco, 1966: 46), que sobressai a conclusão de que os ritmos históricos não devem ser interpretados de forma homogénea e mecânica.

É neste sentido que Pacheco inscreve a sua visão da libertinagem no que poderia descrever-se como *temporalidade da resistência*, subjacente a uma interpretação dos fluxos e das recorrências que encara o devir histórico como sucessão complexa de fluxos contrários em sobreposição; a partir desse ponto, Pacheco encara a pluralidade de mundos possíveis como ponto de partida para a exaltação de um espírito humano individual capaz de quebrar a linearidade e de produzir conhecimento a partir de pontos de vista considerados inadequados ou mesmo anacrónicos. O movimento consciente de sujeito que habita o seu tempo, ao mesmo tempo que percecione as múltiplas tonalidades que persistem incomensuravelmente, permite-lhe conceber linhagens pessoais, em função da sobrevida de imaginários históricos muito diversos:

E que significa tudo isto? A coexistência de culturas mui diversas, de mui estranhas origens, umas arcaicas, tradicionais, outras em plena face embrionária, nos primeiros tentames duma aclimação. Culturas paralelas, misturadas, alheadas umas das outras e isto tudo num tempo histórico, porque *a história é radicalmente transição* (...). Quer nos agrade quer nos desagrade, temos *aqui e agora*, (...) numa grande balbúrdia cronológica,

num enorme caos cultural, homens do século XIII e homens do século XX (Pacheco, 1966: 46).

É em função do reconhecimento desse cadinho de diversidade que emerge a percepção de que o plano da mera convivência, tendendo para a anulação das aporias naturais entre teses afrontando-se no decurso da sua maturação histórica, corresponde a uma esterilização cultural e, ao mesmo tempo, a uma desvalorização de outras vias possíveis no exercício contínuo de compreensão do ser humano em comunidade. Desse modo, acaba por esvaziar-se o elemento mais importante desse património humano, a pluralidade. A revolta libertina dirige-se a uma razão de índole iluminista que exacerba o valor atribuído ao aqui e ao agora, sem conseguir aperceber-se do que no momento presente pode dar a conhecer o fluxo histórico das ideias e, com ele, um dinâmico arquivo arqueológico das configurações do saber humano, afim da perspectiva do despontar da autoridade no seio de múltiplas tradições equacionada por T. S. Eliot.

O *aqui* da normatividade universalista procura impor uma única formulação da verdade, e a correspondente direção que esta vai seguindo, à totalidade dos sujeitos que coabitam em cada *agora* no qual se exprimiu a condição humana. Este pendor totalitário visa ocultar o facto de que em cada momento convergem diferentes soluções possíveis, forçando o indivíduo a escolher uma das propostas, a promovida pela *doxa*. É precisamente esse o problema assinalado por Ernesto Sampaio ao distanciar a “única real tradição viva” das outras que se deixam adivinhar por essa expressão: para que uma tradição se absolutize, ganhando raízes seculares, produz-se um esgotamento não apenas das suas próprias teses como de todas as outras, exigindo a radicalidade heterodoxa dos “guardas avançados do espírito”.

Lida à luz destas questões, a frase de António Maria Lisboa – “A crítica é a razão da nossa permanência” (Lisboa, 1995: 54), sobretudo na medida em que é subtilmente deslocada para o vocabulário do próprio Pacheco – “A polémica é a razão da nossa permanência” – adquire particular gravidade e um sentido mais abrangente, passando a descrever os meios pelos quais um indivíduo pode, como Giordano Bruno, demarcar-se de modo a adquirir o direito à sua permanência. Ao situar-se de um modo absolutamente livre e singular na arena dinâmica responsável pelos ritmos com que a própria cultura se vai elaborando, o sujeito individual interage com uma série de ecos de outras perspectivas que venceram a mera condição orgânica dos responsáveis pelo seu desenvolvimento, projetando-se no futuro; se for capaz de posicionar-se em relação a

esse património de um modo original, renovando-o, é o próprio direito a persistir que se conquista.

### *Pacheco e a construção de uma vida livremente aceite*

No sentido de aprofundarmos estas questões, dedicaremos em seguida uma atenção particular ao *Diário Remendado (1971-1975)* (2005), correspondente a uma etapa específica da obra de Luiz Pacheco, na qual, em grande medida, se conjugam os vários aspetos abordados até aqui. Procuraremos concentrar-nos no modo como o *modus vivendi* do sujeito libertino defendido por Pacheco passa por uma visão da Literatura na qual os tópicos fundamentais defendidos em textos como “O que é o Neo-Abjeccionismo”, “O Libertino Passeia por Braga”, “Convivência e Polémica” ou “O Sade Aqui Entre Nós” confluem e encontram novas associações. É a via do Neo-Abjeccionismo libertino que se revela, nas suas mais diversas cambiantes, neste *Diário Remendado* que se dá a ver como “um acto de conhecimento e afirmação (desafio, contestação, intervenção, criação pura, total” e que, por isso mesmo, se alimenta da visão espetacular conferida à verdadeira natureza da libertinagem (Pacheco, 2005: 182).

Procuraremos, portanto, explorar algumas passagens do *Diário Remendado* tendo em conta a íntima associação entre a libertinagem e a disposição individual face ao problema do conhecimento, atentando em dois aspetos potenciados pela apologia de um ideal de vivência coincidente com a polémica e com a coeva extensão das fronteiras estabelecidas para o que deve ser conhecido:

- 1) a associação entre o discurso libertino e o sistemático processo de recolha e reflexão crítica a propósito dos mais diversos dados extraídos ao quotidiano, sobretudo nos aspetos em que ilustra o embate do sujeito isolado com o seu contexto plural. A autoconsciência e a dedicação à análise rigorosa dos comportamentos e reações pessoais e alheias fazem do vivido, em primeiro lugar, um manancial de cenas derivadas da espetacularização da própria vida, a recuperar para um outro palco: o da recriação literária;
- 2) a noção de que essa vida que se explora na amplitude vital de um jogo com as próprias circunstâncias e limites corresponde à mais adequada forma de o indivíduo se posicionar perante a ausência de um poder orientador, simbolizada pela consciência da morte de Deus, e de deixar a sua marca na incessante

transição de que é feita a existência natural à qual os seres humanos pertencem e na qual colaboram. Dado que não existe nenhum consenso adequado quanto às fronteiras a partir das quais o conhecimento deve dar-se como suspenso, a libertinagem coincide com um entendimento de matriz prometeica: o que deve ser conhecido depende do que pode ser inquirido e experimentado pelo indivíduo, sobretudo no momento em que se assume como único criador de si mesmo.

No *Diário Remendado*, Luiz Pacheco integra no vocabulário a que recorre para pensar a libertinagem a expressão “olho de zoólogo”, devedora da leitura de Ortega y Gasset, que lhe permite descrever a sua atitude para consigo e sobretudo para com os demais, encarados como animais excepcionais num tabuleiro imprevisível e espetacular<sup>105</sup>. Uma opção reconhecidamente arriscada, dado que, ao descrever a sua escrita como “relato do espectador observando as cobaias no seu laboratório”, sujeito ao “olhar que se quer limpo, lúcido, impessoal (tanto quanto possível)”, Pacheco está plenamente consciente de que nem todos gostam de ser sujeitos a uma análise tão constante e rigorosa, verdadeira invasão libertina das fronteiras da intimidade, reproduzindo, ao nível da interação humana, o mesmo processo de “tradução” que permite apropriar o discurso alheio para o espaço antológico do laboratório ensaístico em gestação (*Idem, ibidem*: 13)<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> No livro *Estudios sobre el Amor*, que Pacheco vai lendo e comentando no decorrer da escrita do *Diário Remendado* (publicado pela primeira vez em 1939, é provável que Pacheco tenha tido acesso a uma das reedições publicadas em 1958 e 1966, mais próximas da sua fase literariamente ativa), Ortega y Gasset desenvolve considerações a respeito da interação humana que antecipam, em grande medida, o projeto de Pacheco. Embora a menção ao “olhar de zoólogo” respeite, em Ortega, o problema da contemplação da mulher e à interação sexual – aspetos relevantes também no *Diário Remendado*, no qual Pacheco recorre à sua contemplação das reações pessoais e alheias partindo das relações conturbadas com as mulheres com as quais convive, sobretudo Irene – podem ler-se considerações muito próximas das que Pacheco converte num procedimento geral, como estas: “Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y los fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantán nuestra vida auténtica. Si el lector dedica un rato a analizarse, descubrirá con sorpresa -tal vez con espanto- que gran parte de «sus» opiniones y sentimientos no son suyos, no han brotado espontáneamente de su propio fondo personal, sino que son bien mostrenco, caído del contorno social dentro de su cuenca íntima, como cae sobre el transeúnte el polvo del camino. (...) Pero claro es que, desde el punto de vista del investigador del corazón humano, lo interesante es entrar en el prójimo por donde menos presume y sorprenderlo in fraganti. (...) La personalidad experimenta en el transcurso de su vida dos o tres grandes transformaciones, que son como estadios diferentes de una misma trayectoria moral. Sin perder la solidaridad, más aún, la homogeneidad radical con nuestro sentir de ayer, cierto día advertimos que hemos ingresado en una nueva etapa o modulación de nuestro carácter. A esto llamo cambio radical” (Ortega y Gasset, 1966: 96-98, sublinhados nossos).

<sup>106</sup> A este respeito, deve sublinhar-se a consciência que Pacheco tinha de que o seu procedimento se aproximava dos propósitos e do vocabulário definidos por Montaigne nos *Essais*. Veja-se a seguinte passagem de “O Importante Posfácio do Autor”, na qual a identificação é evidente: “Ora, quando comecei

A contemplação libertina do “*espetáculo de mim*” corresponde em Pacheco a uma “ciência do caráter”, conquistada a partir de uma “atenção constante sobre si próprio” (Pacheco, 2005: 19). A experiência vital libertina, no que possui de espetacular, é entendida como um espaço privilegiado da palavra, uma manobra estratégica de um escritor situado à margem da vida comum, no laboratório nómada de que deriva o confronto com a alteridade: “É giro conhecer um escritor, um tipo que escreve: na altura, não se arreceiam que caiam sob a mira dum não-qualquer mas duma máquina ou aparelhagem virada para a curiosidade, a perplexidade, o jogo, a provocação e tudo isso com fins práticos, de criar vida pela escrita. Inventando sobre. Escolhendo assim isto ou aquilo” (*Idem, ibidem*: 28).

Por isso mesmo, o enquadramento profundamente social a que a exposição de Pacheco dá as fronteiras exatas – tanto no que respeita à evidência de dois perfis de indivíduos, o “qualquer um” e o “não-qualquer”, como na dimensão dialogante ou polémica do segundo, voltado para a exploração do outro e para a produção de formas surpreendentes de interagir com ele e de o escandalizar – potencia, necessariamente, a sua transformação em personagem literária.

O ideal de Pacheco, que se projeta como alguém capaz de ocupar os dois lados da barricada do espetáculo e as suas variações, aproxima-se da singularidade do discurso sadiano, conforme delineado por Marcel Hénaff ao descrever o delicado equilíbrio “between theory and narrative, between dissertation and scene” (Hénaff, 1999: 56-60). Essa complexidade adequa-se às pretensões de Pacheco, que, no seu discurso diarístico, se oferece em todas as facetas possíveis, partindo das imagens do palco e do laboratório para problematizar um sujeito que se debate com a ânsia de tudo procurar saber e transmitir, introduzindo no biografismo uma vontade de conhecimento que em grande medida emula os dicionários ou tratados teóricos, mas subvertendo-os, atendendo a que a incursão antropológica ao seu próprio continente movediço é conscientemente manobrada, deslocada de qualquer objetivismo ou cientificidade.

---

a rabiscar este calhamaço que vai todo errado pois devia era coleccionar «notícias» do *Jornal do Libertino* (mas é o que, por ora, tenho podido fazer) decidi logo não reler nunca nada para trás Que xatice! Ondulante e diverso como sou, passava, passaria a encher linhas contra linhas, a desenvolver, a dizer não onde puser sim, etc...” (Pacheco, 1973: 264). A aproximação é ainda mais reconhecível num excerto de *Literatura Comestível* que parte da expressão montaigniana para a definir como própria não só da sua identidade singular como da condição humana em geral: “Acertemos primeiro na terminologia empregada que para o Leitor inteligente (suponhamos, apostemos que são todos) se entenderá de imediato mas se sobrecarrega de ambiguidade, não de propósito, mas pela ordem natural das coisas, que as realidades na aparência evidentes, cristalinas se complicam e nuançam a queremos mirá-las no íntimo – lugar-comum a ter sempre presente e objectivo mais que difícil. O bicho humano é *ondulante e diverso* (Montaigne) e a vida uma perpétua mudança (esta já não sei quem disse)” (Pacheco, 1972: 155).

É o próprio sujeito que determina os limites do que deseja conhecer e das formas segundo as quais esses saberes se vão organizando, em torno de núcleos temáticos criteriosamente escolhidos, primeiro, em *Memorando, Mirabolando* (1995) e, depois, no mais amplo *Diário Remendado* (2005). Pacheco identifica a transgressão libertina com a evidência, continuamente reafirmada, de que é possível edificar um rumo vital alternativo sem que seja necessária a classificação dos atos pessoais de acordo com os valores definidos pela Sociedade. O que não implica que a humanidade singular do libertino, dado que interage com o sincretismo plástico da condição humana, deva silenciar o tipo de sabedoria a que conseguiu chegar. Nada deve ser silenciado no espaço experimental do registo, pois, como o próprio António Maria Lisboa concluiu, o conhecimento é essencialmente contacto, diálogo, “a um tempo receber e dar (...), provocar alteração no processo e no que se processa, de que também faz parte. Conhecer é receber a realidade tal qual vem e no mesmo tempo torná-la outra realidade, de forma que a realidade não venha sem ser indo” (Lisboa, 1995: 101).

Situa-se na própria vida a escolha das formas pelas quais se pode organizar a escrita, correspondendo ao primado do gozo com os próprios vestígios vitais; a escrita contribui para edificar o mito, dando-o como fonte de conhecimento e, nessa medida, respondendo ao primado da inquirição antropológica. Aplica-se desse modo a absoluta reunião consistente de uma consciência de verdade, também designada por Pacheco como “escrita orquestrada”, ou, aproveitando a conclusão de Pierre Macherey a propósito de Sade, “le mot «vrai» doit garder ici la plénitude de son sens, le vrai plaisir étant aussi celui que débouche sur la saisie d’une vérité (...), leur mouvement doit être voulu et dirigé, dans le sens d’une conduite souverainement maîtrisée” (Macherey, 1990: 132).

A verdade, neste sentido, encontra-se mais na capacidade que o indivíduo tem de construir uma visão sobre o mundo e de a prolongar, revisitando-a, do que na espontânea cedência aos mais elementares impulsos, comportamento que reduziria o animal pensante que é o Homem ao plano dos demais seres vivos ou, em alternativa, o levaria a abdicar da sua capacidade decisória para aderir à imposição de uma verdade alheia. Neste ponto de vista, a opção pela literatura adquire o tipo de gravidade que Annie Le Brun atribui à obra do Marquês de Sade, cujo mecanismo passa em grande medida pela evidência de que não existem particulares fronteiras entre as palavras com que se constroem ideias de mundo e as coisas nas quais essas visões vão interferindo, acomodando-as e moldando-as. Segundo Le Brun, a compreensão libertina do impacto



da criação literária reside na proximidade entre as circunstâncias que esta investiga, explora e dá a ver – sejam os universos confinados de Silling, de *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (1785; ed. 1904) ou as panorâmicas oferecidas no percurso de *Aline et Valcourt* (1793) – e o mecanismo subjacente às ficções que serviram de face visível a sucessivas civilizações l’empoisonner (Le Brun, 1989: 29). É nessa floresta de heranças, como assinalámos a respeito do ideal de convivência preconizado por Pacheco, que, tal como os demais, o sujeito libertino se movimenta, embora ciente de que procede a escolhas, parcialmente condicionadas, entre formas de representação:

Il y a le monde, avec la possibilité infinie de ses représentations qui contribuent, toutes, à le modifier, mensongères ou non, nous faisant la vie, mensongère ou non, qu’en fin de compte nous choisissons, moins aveuglément qu’on le suppose, dans l’obscurité symbolique où nous avançons, dans la ténébreuse forêt des signes où il n’y a pas d’œuvre littéraire qui ne vienne se perdre, pour la nourrir ou l’empoisonner (Le Brun, 1989: 29).

Pacheco recupera para o seu projeto singular uma experiência própria de momentos nos quais, como salienta José Cardoso Pires, é aberto o caminho para que o sujeito solitário possa desejar-se um reduto de conhecimento tão válido como qualquer outro, incluindo o dos vários livros dados como sagrados:

O procedimento planeado é fruto dos períodos de crise em que a influência pessoal desempenha o primeiro papel e em que também o "homem-só" para escapar à derrocada e às perseguições necessita de traçar atitudes por forma rigorosa. (...) Era a época das Correspondências, não se esqueça. O hábito de redigir Memórias e Diários levava-os à exposição racional, ao relato ordenado de se descreverem a si mesmos. (...) O libertino é um enamorado de si próprio. Com o demónio da lucidez a dar-lhe alma, toma o mundo como um espectáculo em que cultiva as suas experiências e onde, simultaneamente actor e espectador, se coloca numa autocontemplação sardónica (Pires, 1989: 51-52).

A crítica é o valor fundamental no que respeita a este entendimento particular da condição libertina: só através dela será possível ao indivíduo adquirir uma forma de eternidade possível num mundo no qual nada existe para além da mera imanência quotidiana, muito menos um juíz supremo para avaliar quem é recordado ou diluído na memória coletiva.

Por isso mesmo, como acentuámos no ponto interior, importa tanto a Pacheco que a exemplaridade de Sade possa ser devidamente lembrada e debatida: o seu caso, por mais extremo que seja, persistiu no imaginário coletivo ao ponto de designar uma vasta gama de práticas desumanas, muitas das quais bem mais abjetas do que as descritas pelo próprio Marquês no seu périplo imaginário pelos mais desvairados caminhos de

afirmação da implacável lei natural que a todos rege. A obra de Sade, antes de qualquer outra coisa, processa-se num diálogo puramente crítico com os mais diversos saberes contrapostos no seu tempo, radicalizando aos extremos possíveis o sentido de dissolução própria das teses já de si heterodoxas dos libertinos eruditos e dos filósofos das Luzes para, implicando-as também num gesto de incessante ultrapassagem, deixar explícita a marca pessoal do seu próprio discurso, uma nova instância interpretativa convertida em representação.

O desafio colocado por Sade remete, no entender de Pacheco, para o problema dos limites do conhecimento e das implicações do sujeito individual nos seus desenvolvimentos e na sua redefinição. A leitura desenvolvida pelo autor aproxima-se da tese de Roger Shattuck, embora de acordo com uma perspetiva distinta. Com efeito, o modo como Pacheco implica as repercussões do sadismo no percurso que culminou nos mais abomináveis ataques à existência humana associa de um modo particular os dois tipos de transgressão que, segundo Shattuck, exprimem os limites a partir dos quais deveria ser estabelecida uma barreira inamovível à livre expansão da curiosidade humana: por um lado, o domínio do extremismo da investigação científica moderna, que foi confundindo a via do progresso permanente com as mais severas e eticamente duvidosas explorações do sentido profundo da própria vida; por outro lado, o âmbito aparentemente distinto, mas segundo Shattuck igualmente perturbador, da exploração das várias formas de desvio por parte da criação artística, em particular através da pornografia.

Para Shattuck, Sade representa o rosto mais visível dessa segunda questão, contribuindo a canonização da sua obra e o reconhecimento do seu pensamento como parte relevante do património cultural do Ocidente para uma perigosa incapacidade de definir quais os limites do aceitável. Este ponto de vista é particularmente adequado aos assuntos em discussão na medida em que, a seu ver, tudo se resume à interligação de três elementos: a liberdade, a necessidade de se definirem limites para o seu exercício e as implicações do confronto entre a liberdade e esses limites no entendimento moderno do sentido do que é ou pode ser o conhecimento. A tendência, sugere Shattuck, é para que, à medida que a apologia da liberdade se consolida, seja também aberto o caminho para a diluição de saberes coletivos indispensáveis à manutenção da ordem comunitária e para a consequente queda da noção de Verdade:

During the three hundred years since the Enlightenment, we have made life difficult for ourselves precisely in the domains of knowledge and truth. Having to a large extent dismissed any faith in revealed or absolute knowledge, how can we distinguish the true from the untrue? And while we seek empirical or pragmatic means to do so, another question, both larger and more precise, looms before us. Can we decide if there are any forms of knowledge, true or untrue, that for some reason *we should not know*? (Shattuck, 1996: 9)<sup>107</sup>.

É na confluência entre a decadência da esfera da verdade e o ataque às instituições vigentes, cada vez mais desrespeitadas por uma iluminação de sentido individualista, que se situa o grande problema, dado que, a partir do momento em que a liberdade se viu convertida num valor, conduzindo à ânsia de exploração gradual das faculdades individuais e coletivas, a hipótese de surgirem visões do mundo tão extremas como a de Sade deixou de ser uma exceção. Shattuck não foge ao reconhecimento de que as várias ordens sociais constituem, no essencial, ficções sucessivas construídas pela razão humana, defende mesmo as vantagens de se interpretar a história da Humanidade como uma complexa história das ideias ou, mais propriamente, “a history of stories”; o perigo, na sua leitura, é precisamente a ameaça desse debate produtivo entre histórias, ao abrigo de uma vigorosa tentativa de transformar a própria natureza humana, por parte da ciência, ao mesmo tempo que a arte se fora convertendo, não numa fábrica de mundos alternativos, mas numa forma de agressão transversal ao imaginário humano, em nome de um niilismo voltado para a rutura para com a necessidade coletiva de utopias e constantes mitológicas.

À semelhança de Pacheco, Shattuck relaciona o renovado interesse por Sade com a experiência de um crescente ambiente totalitário no continente europeu. Os seus posicionamentos divergem apenas na importância atribuída ao caso exemplar do

---

<sup>107</sup> Segundo Shattuck, a noção de “forbidden knowledge” compreenderia os seguintes domínios: os saberes acerca do cosmos e da realidade que, precisamente pela sua especificidade, ultrapassam as faculdades humanas e, desse modo, devem ser tidas como inconcebíveis; as vertentes humanas que colidem com a crença religiosa, os valores morais e as autoridades seculares e cuja crítica corresponde a uma perigosa deformação das tradições herdadas; o âmbito dos saberes que, se adquiridos, podem corresponder à destruição da natureza humana – no que respeita às explorações científicas – ou à corrupção dos costumes, potenciada pela divulgação livre de conteúdos considerados pornográficos; saberes considerados delicados, relativos, por exemplo, à intimidade e que, por isso mesmo, só devem ser mencionados nas entrelinhas, dado que o mistério reforça o seu impacto; o conjunto de manifestações que remetem para a fronteira entre a objetividade e a subjetividade, evidenciando a incapacidade humana para conhecer uma perspetiva suficientemente distanciada dos seus objetos de conhecimento. De acordo com o que temos defendido ao longo desta dissertação, é evidente que a sensibilidade libertina, confrontando-se com grande parte destes domínios, se encontra particularmente relacionada com o embate entre as diferentes formas de transcendência (religiosa ou secular) e o tipo de individualidade que viola os valores vigentes, respondendo com a dissidência à uma encruzilhada fundamental: “We need to be faithful to our traditions and our knowledge, to our community and our history. And we also need to be able to respond with guarded flexibility and understanding to challenges to those traditions and that knowledge” (Shattuck, 1996: 328-334).

Marquês: para Shattuck, a sua obra não constitui qualquer contributo notável para o que pode considerar-se o desenvolvimento intelectual do ser humano, sobretudo tendo em conta o seu impacto no desenvolvimento das teses niilistas e do prometeísmo moderno, culminando na ideia da morte de Deus, amplamente tematizada em Sade; Pacheco, pelo contrário, encontra na ideia da morte de Deus o ponto de partida fundamental para uma nova conceção da história intelectual humana, desprendida dos limites impostos pelas tradições seculares e focada, sobretudo, naquilo que os indivíduos podem ser capazes de experimentar e de exprimir na interação mantida com os demais.

A libertinagem defendida por Luiz Pacheco opera um movimento de apropriação pelo sujeito individual do principal atributo da figura associada à transcendência: a capacidade de criar. O mito de Prometeu, com o seu desafio individualista às imposições divinas, coincide com a elaborada denúncia libertina da falsidade de todas as verdades estabelecidas e com a correspondente remissão das valências do Homem para o âmbito da conquista gradual de si próprio pelo seu exclusivo imaginário pessoal. O indivíduo correspondente à noção de polémica proposta por Luiz Pacheco é esse “deus *em projecto*” que, segundo Manuel Antunes, teria coincidido cada vez mais, a partir do século XVI, com as mais proeminentes ambições humanas, culminando na visão da liberdade criadora introduzida pelo Surrealismo, “mais audaciosa aventura de transfiguração radical da existência até hoje empreendida sobre a terra dos homens-sem-Deus” (Antunes, 2007: 190).

Não surpreende a associação que Pacheco faz entre a liberdade absoluta do sujeito que procura conquistar-se conhecendo-se e dando-se a ver espetacularmente, até ao esgotamento das suas faculdades, e a sua visão muito pessoal do Abjeccionismo. É na vertente abjeccionista que, em grande medida, se concretizam os aspetos da aventura surrealista potencialmente mais ameaçadores para a ordem vigente, na medida em que não existe na visão abjeccionista qualquer reconciliação ou desfecho previsível para as incursões individuais no território vasto do desconhecido. O Neo-Abjeccionismo libertino corresponde à abrangência do olhar de síntese que caracteriza a ambivalente situação do indivíduo que se vê como a Esfinge de si próprio, conforme descrita por Eduardo Lourenço: “O seu mistério é o mesmo do homem: não poder ser para outro homem um objecto como todos os outros, e, sobretudo, não ser jamais para si próprio senão sujeito, vida original através da qual ascendem à existência todas as coisas que contemplamos: mundo, história, valores e os outros homens” (Lourenço, 2016: 69).

O libertino, segundo Pacheco, exprime a totalidade das componentes envolvidas na configuração da identidade do espírito forte, cuja condição, pensada desde o século XVI, passa pela corajosa capacidade de responder, sem qualquer recuo estratégico, a uma exigência fundamental – a de que o sujeito interventivo assuma a sua plena liberdade de modo coerente, projetando-se num processo de crítica coincidente com o conceito de “des-criador” proposto por Eduardo Lourenço: na ausência de um centro orientador capaz de ditar a derradeira palavra, a partir da qual todos os outros deveriam estruturar-se, é o criador que tem de produzir, em simultâneo, os valores pelos quais se rege e lhe servem de referência e o espaço de mobilidade a partir do qual edifica a sua obra. Esse impulso criativo permite-lhe dialogar com a cultura de um modo sempre renovador, que recusa a submissão analógica (Lourenço, 1994: 70-72).

É neste sentido que situamos uma questão assinalada por Fernando Guerreiro ao pensar a singularidade da escrita de Sade: a íntima conexão entre a componente teórica na qual se discutem os aspetos essenciais do seu projeto, no qual a discussão em torno da libertinagem desempenha um papel fulcral, e os textos que dão forma à obra ilustrativa desse projeto<sup>108</sup>. A centralidade que Pacheco confere à literatura como expressão máxima de um encontro profundo entre o vivido e o escrito, tanto ao nível da repercussão da receção de textos alheios para o próprio projeto como no já mencionado esforço de intervenção direta no leitor, é da ordem da “vontade de real de uma escrita performante” (Guerreiro, 2000: 111), apta a transformar o leitor ao nível do imaginário, condicionado pelas perspectivas sobre o mundo que lhe são teoricamente transmitidas, mas também em termos sensitivos, tanto por ser diretamente convocado a re-agir – o pedido de esmola de “O que é o Neo-Abjeccionismo” (1963), por exemplo – como por ser incentivado a discutir o que é dito. O leitor (e o interlocutor, em geral) pretendido

---

<sup>108</sup> A mesma questão encontra-se debatida por outros autores, como Philippe Sollers (1971: 52), Béatrice Didier (1987: 88) ou Pierre Macherey, que conclui, numa síntese exemplar que poderia ser utilizada para descrever os processos fundamentais de Luiz Pacheco, no qual “la spéculation sur la libertinage devient littérature” (Macherey, 1990: 112). É também, quanto a nós, desse âmbito a observação de Jacques Lacan, ao considerar que “le boudoir sadien s’égalise à ces lieux dont les écoles de la philosophie antique prirent leur nom: Académie, Lycée, Stoa. Ici comme là, on prépare la science en rectifiant la position de l’éthique”, preparação essa que permite a Lacan lembrar o caso de La Mothe Le Vayer, cuja libertinagem passava pela amplitude dos dados convocados para a demonstração de uma nova forma de lidar com o conhecimento (Lacan, 1966 : 765 e 787). Estas considerações podem, quanto a nós, ser lidas de duas formas: por um lado, em romances como *La Philosophie dans le Boudoir*, Sade intercalou ou mesmo interseccionou os dois domínios, dando a conhecer os seus pontos de vista (a sua ciência) através do próprio enredo, dado que as personagens discutem a ética proposta antes de a praticarem, tornando a teoria, em primeira instância, um produto de filosofia e de literatura; por outro lado, num projeto global reunindo todas as suas obras, o discurso teórico permite a um tempo discutir conceções e evidenciar variações possíveis que podem vir a concretizá-la, de acordo com os interesses de cada indivíduo. O que não invalida que essa escolha se faça a partir de pressupostos teóricos comuns, obsessivamente reafirmados, mesmo quando aparentemente transmitidos de outro modo.

pelo libertino nunca é marcado pela passividade, mas pelo já exposto desejo de “polêmica”.

Trata-se de uma verdadeira mitologia da literatura como mecanismo propagador de consciências livres e de visões do mundo derivadas dessa autonomização gradual pela cultura que a escrita se assume como instância de revelação suprema, no sentido profundo das *palavras-actos* procuradas por António Maria Lisboa: o verdadeiro libertino, segundo esta visão, é aquele que reflete literariamente a respeito do que escreve e que, por outro lado, converte a sua escrita em ponto de partida para a ação, definindo os pressupostos nos quais assenta essa ação. O indivíduo libertino, que conquista a sua singularidade pela crítica de tudo aquilo a que vai assistindo, é também alguém que se vai criando como autor e agente de cultura, oferecendo-lhe a criação literária o laboratório essencial para a equação dos seus pontos de vista e a afirmação da sua verdade.

Por outro lado, a necessidade de transpor os episódios experienciados para o laboratório da criação literária, permitindo que os acontecimentos vividos sejam não só descritos como também minuciosamente debatidos, confrontados com outras situações e avaliados em função dos ensinamentos que transmitiram, acompanha uma outra pulsão, a de ciclicamente esclarecer o leitor quanto ao paradigma humano no qual o autor se revê e que orienta os rumos de toda a sua obra. É neste duplo gesto que Pacheco situa o movimento com que se vai colocando em jogo, através do qual afirma a plena potência de indivíduo situado algures entre o reflexo exato das leis da Natureza e a construção inédita de novas leis, as da sua autonomização relativamente àquelas com que foi gerado e das quais tem de sobressair para se projetar no futuro. A realidade imanente do ser humano adquire sentido em si própria, depois da morte de Deus, que parecera extrair os pontos de partida e de chegada em vista dos quais toda a civilização se fora determinando:

Se, Deus morto, o problema da Justiça entre os homens é (para mim é) o mais importante e ela resolve-se não pelos Códigos e Meritíssimos (...), processa-se no dia-a-dia e na convivência de um com o outro e isto implica um método difícilimo, utópico: a) o conhecimento próprio permanente, isto é, o conhecimento próprio e das próprias mudanças (o que poucos conseguirão); b) o conhecimento do Outro e suas mutações (...) (Pacheco, 2005: 46).

O indivíduo, a sua identidade autopoietica em metamorfose e as interações entre os diferentes agentes de uma determinada sociedade são entendidos à luz de leis

puramente naturais, conformes a uma teleologia integrada no próprio movimento da vida e, portanto, em nenhum momento extra-humanos; no entanto, o simples facto de estar ciente da remissão de si próprio e de tudo o resto para um mesmo plano de dependência face à metamorfose incessante leva-o a elaborar em si o mais próximo de um poder tipicamente humano: a possibilidade de contar tudo isso à luz do seu próprio ângulo, no modo como valores, pessoas, diálogos e processos de transfiguração lhe foram sendo dados a conhecer.

A perspetiva que Pacheco tem de Sade deve-se, antes de mais, a uma valorização do método por este utilizado para coadunar a curiosidade pelo fenómeno humano e a insistência em destacar dele a riqueza do particular:

(...) c'est ici la réalité de tous que Sade soumet à son terrible examen, quand c'est au l'ensemble de ce qui fonde la prééminence du général sur le particulier qui se trouve évalué en fonction de la prééminence du particulier sur le général, quand c'est une façon de voir, naturelle, sauvage, souveraine, qui nous est ici offerte pour prendre nos plus grands distances avec le monde donné pour vrai. (Le Brun, 1989: 182).

No entanto, Pacheco desloca as preocupações de Sade para um plano em que, como o próprio assinala, já não existe qualquer obsessão pelo desafio lançado a Deus, mas a colocação da libertinagem no plano muito mais descomprometido do inquérito aberto sobre o mundo, desenvolvendo-se gradualmente para, na sua naturalidade, encarar os vários discursos ideológicos com a mesma equidistância, criticando-os na medida do impacto que continuam a ter na vida quotidiana. Como vimos a propósito de “Convivência e Polémica”, a ausência de descanso do libertino no confronto com a verdade passa, desde logo, por ter tomado conhecimento dos meios pelos quais todas as coisas se foram edificando e de ter acedido ao desafio de dar sequência a esse movimento, não como agente de um determinado discurso que se contrapõe ao estabelecido para imediatamente o substituir, mas como princípio de afirmação pessoal à margem de qualquer sistema ideológico triunfante ou ainda por validar e impor. A libertinagem de Pacheco não é um “desafio lançado ao além com todas as ambiguidades desse desafio como em Don Juan: a negação de Deus tem uma tónica de provocação tão apaixonada que suscita ou supõe a existência desse Deus” (Didier, 1987: 90).

O desafio de Pacheco encontra-se numa outra esfera, propõe-se acompanhar ativamente e com plena consciência os mecanismos com que se opera o mundo humano, confrontando-se não com qualquer transcendente orientador do tabuleiro, um juiz supremo capaz de validar os atos humanos e por isso mesmo de ser lembrado por

contraste e agressão, mas com os propagadores de certezas que se valem ainda desses transcendentais ou que tentam colocar-se a si próprios no lugar desse transcendente. Não escolhe um alvo determinado, como de resto a interrogação abjeccionista basilar faz questão de assinalar: o alvo encontra-se disseminado – é o ar-vômito e todos os mecanismos que contribuem para o manter desse modo que merecem uma resposta – e o indivíduo só pode corresponder de uma forma libertina a essa atmosfera saturada pela naturalização de abstrações própria da mitologia construída pela *doxa* se nunca aceitar coincidir com nenhum princípio definitivo.

É nesse seu *habitat* natural que o libertino reúne as condições para o desenvolvimento de uma mitomania exacerbada e sujeita a avaliação. Importa, acima de tudo, o acesso que passa a ter ao mundo dos outros conforme visto pelos seus olhos privilegiados:

(...) se isto é, como talvez pareça, um processo revoltante de ofensa ao próximo, ao seu íntimo, às suas fraquezas ditas em desabafo ou praticadas sem subterfúgios (...) para mim era parte de um processo natural, *primo*, de memorização e auto-conhecimento; *secundo*, de saber onde estou em relação com. Fazer justiça ou tentá-la, pelos métodos (únicos) que julgo exequíveis num mundo sem um supremo juiz, sem Deus: o jogo permanente e mudável das relações tu cá, tu lá. (*Idem, ibidem*: 88)

O Neo-Abjeccionismo libertino de Luiz Pacheco habita, deste modo, o espaço precário de uma identidade que se considera suficientemente memorável para justificar a contínua automitificação dos seus traços fundamentais, mas também se encontra ciente da efemeridade de um mundo de pura imanência. Nesse plano imanente, as diversas manifestações humanas, e as lições potenciais que cada sujeito autónomo poderia introduzir no património cultural da sua tradição, podem não aproveitar a mais ninguém, sendo, acima de tudo, integradas numa consciência desejando conhecer-se, percorrendo a totalidade das suas contradições e complexidades.

Acima de tudo, e como salienta João Pedro George, importa destacar a naturalidade de um percurso dedicado a “criar incerteza”, jogando-se plenamente num risco nem sempre calculado, colidindo, por vezes, com equilíbrio pessoal, dado que, de acordo com os propósitos neo-abjeccionistas, a acomodação pode corresponder a uma forma alternativa de cedência ao dogmatismo, mesmo estruturado exclusivamente a



partir dos pontos de vista desenvolvidos pelo próprio ator do espetáculo de si (George, 2016: 10-14)<sup>109</sup>.

O libertino joga com uma cultura que reconhece, e que valoriza numa escala proporcional à crítica que lhe vai dirigindo, pois é através dela que se apercebe das várias facetas do labor humano; no entanto, esse jogo só é aceite na medida em que permita ao indivíduo definir os termos pelos quais se processa o contacto com esses dados culturais, a digestão íntima a que são sujeitos e o novo lugar que passam a ocupar na economia interna da singularidade que produzem.

Trata-se, como Pacheco salienta, de uma consciência apurada de que, perante a persistência de uma série de crenças com ampla tradição e o emergir de uma série de novas observações a propósito do mundo experienciável, cabe ao sujeito sublinhar o seu lugar no panorama geral, de preferência um que lhe permita convocar, manipular e redefinir o seu ponto de vista sem se comprometer demasiado com qualquer solução além daquela que mais adequadamente corresponda às suas necessidades presentes. É, como sugere Didi-Huberman, um procedimento a partir do qual o criador vai construindo montagens pessoais com que se vão dinamitando noções demasiado rígidas como as de ‘estilo’ ou de ‘época’, sujeitas a contínuos ‘exercícios’, termo essencial no que concerne ao projeto literário de Luiz Pacheco. Os ‘exercícios de estilo’ são, antes de qualquer outra coisa, demonstração de uma “perigosa plasticidade (perigosa apenas para quem gostaria que todas as coisas estivessem, de uma vez por todas, no seu lugar, na mesma época)” (Didi-Huberman, 2017: 18).

---

<sup>109</sup> No posfácio que acompanha a mais recente reedição de *Putá que os Pariu!*, na qual procura dialogar com a receção crítica do seu estudo pioneiro e situar a sua tese em função de novas descobertas e intuições, João Pedro George sintetiza, de um modo que nos parece particularmente eficaz, os enquadramentos do Neo-Abjeccionismo libertino de Luiz Pacheco, nas suas múltiplas componentes: “Na sua perspectiva, o escritor verdadeiramente original, aquele que não imita ninguém e que não pode ser imitado, que é incomparável e inclassificável, é o escritor que se precipita na vertigem da liberdade e que, com toda a ousadia da desobediência, explora terrenos desconhecidos e desce aos infernos, dispondo-se a sacrificar o seu conforto e tranquilidade para conservar a independência. E a boa literatura (...) é aquela que desenterra novidades do fundo da alma humana e que mostra o que há nela, mesmo o mais sórdido, sinistro e humilhante; ou seja, é a que nasce de uma irresistível exigência de afirmação e transformação, sobretudo em circunstâncias difíceis e adversas, que põem à prova a convicção das escolhas que fazemos e dos caminhos que seguimos. A lógica subjacente não podia ser mais simples: a vida é um laboratório de experimentação e pesquisa, e quanto maior a quantidade de experiências, mais poderosos, mais originais, mais ricos, mais complexos os recursos da imaginação do escritor” (George, 2016: 553-554).

## *O Importante Posfácio do Autor*

Antes de concluirmos, referiremos ainda um texto no qual Pacheco relaciona exemplarmente o constante labor de edificação pessoal, expresso através de passagens de um diário, e um balanço móvel da sua obra: “O Importante Posfácio do Autor”, de 1970. Este documento evidencia em que medida a libertinagem de Pacheco é, também, reconhecida como ponto de partida para a persistência de um espírito agregador, ao abrigo do qual se articulam textos de diversas épocas e com distintas origens e alcances, reunidos no que é dado a ver como um composto significativo designado como *Jornal do Libertino*.

É em vista desse projeto que pode considerar-se o alcance da libertinagem conforme defendida por Luiz Pacheco, que, em grande medida, engloba as múltiplas valências de um exercício de integração de si num universo sempre dinâmico de textos preexistentes, reconhecíveis como tal. Assim, e recorrendo a Karlheinz Stierle, é pertinente observar que Pacheco constitui um caso significativo de autor em busca de um espaço próprio numa tradição discursiva de matriz eliotiana, diretamente implicada num diálogo com os sentidos mais latos e mais estritos da sua constelação particular: os sentidos mais latos que apontam para a integração numa determinada literatura e num determinado género literário, por um lado, e os sentidos mais estritos que convocam permanentemente a obra completa do autor, integrando cada livro num projeto englobante (Stierle, 2008: 41).

Quanto às constelações de sentido mais lato, devem acentuar-se:

- 1) a preocupação de Luiz Pacheco em situar as suas reflexões criativas no plano sucessivamente mais abrangente que vai do diálogo crítico com os pontos de vista do Abjeccionismo português ao reconhecimento de uma linhagem mais vasta, que reúne autores de nacionalidades e momentos históricos distintos e associados a diversos âmbitos do saber dando-lhe a consistência de uma mesma atitude face ao conhecimento;
- 2) a sua opção por uma forma particular de expor as suas interpretações particulares acerca dessa problemática, através da valorização das narrativas curtas e, sobretudo, da conjugação entre a intenção autobiográfica, a retoma diarística de si como fundamento último das respostas oferecidas e o pendor ensaístico que reúne essas duas vias dando peso semelhante ao relato crítico das peripécias da própria

existência e à exposição metadiscursiva incessante das teses orientadoras de todo o percurso vital e criador<sup>110</sup>.

Quanto às constelações de sentido mais estrito, e retomando o que defendíamos a partir de “O Importante Posfácio do Autor” (1970; ed. 1973) – que não é exemplo único na obra de Pacheco, desempenhando funções próximas das de “A Nota do Autor aos Quarenta Anos” (1966), de muitas outras passagens do diário dadas à estampa e mesmo de um texto como “O Cachecol do Artista” (1965) –, sobressai a íntima reflexão organizadora a propósito do devir da própria obra e do modo como as diferentes peças mutuamente se implicam e se iluminam, correspondendo, acima de tudo, a vias de uma continuação ou, mais propriamente, da adaptação de pressupostos contínuos a diferentes propósitos e fases da vivência e da composição textual que de algum modo lhes corresponde.

Com efeito, Pacheco faz interagir textos aos quais fizemos menção no decurso deste trabalho e outros a que nos referiremos brevemente, conduzindo-os para o que deve ser tido como um organismo híbrido, mas concentrado nos mesmos problemas fundamentais. Assim, os textos que pensava vir a integrar no *Jornal do Libertino* são:

1. *O Teodolito* (versão integral), texto com o qual colaborou na antologia *Surreal-Abjeccion (ismo)*, organizada por Mário Cesariny, e que o próprio classificou como neo-abjeccionista. Como sublinhámos num trabalho anterior, Pacheco recorre à imagem do teodolito para trabalhar um tópico central no decurso desta dissertação:

---

<sup>110</sup> É, quanto a nós, neste plano que devem colocar-se as discussões a respeito da suposta incapacidade de Luiz Pacheco em escrever um romance, que não deriva necessariamente nem de limitações de ordem literária nem da pertinência dos acidentes biográficos, mas do ímpeto de uma reflexão com contornos privilegiados. É nessa medida que pode considerar-se, com João Pedro George, que a obra de Luiz Pacheco resulta de um projeto literário rigorosamente elaborado e exposto pelo autor, na relação íntima entre o registo minucioso das várias etapas da sua existência e a exercitação literária das diversas formas de a expor (George, 2016: 14); procedimento que, numa síntese exemplar, Sofia Santos descreve a partir das inquietações editoriais colocadas pela diversidade de composições, “exercícios de estilo cujo poder autobiográfico é alimentado por um desígnio metaliterário e fictivo, memorabilia que desafia a compreensão estática da história e das suas personagens” (Santos, 2016: 290-291). Do muito que se escreveu a este respeito, deve ainda sublinhar-se a pertinência das observações de António Cândido Franco, que, acentuando a deriva de Pacheco relativamente aos procedimentos literários representativos do mundo literário instituído, defende a escolha de uma escrita “com posições mais soltas e libertárias” como fruto de uma experiência vital que procurava também ela transformar-se para se definir de acordo com uma compreensão do mundo germinante a partir de meados da década de 40 (Franco, 2017: 44-45). Mesmo quando equacionou a composição de um romance, *A Enorme Repulsa*, sobressai nas opções de Pacheco a síntese de uma série de textos, muitos dos quais com passagens metadiscursivas, e não a cristalização rigorosa a um núcleo alheio à retoma de premissas fundamentais em cada novo *exercício de estilo*.

O teodolito é também pretexto para uma reflexão profunda a respeito da realidade e da impossibilidade de esta ser apreendida da mesma forma por todos os homens (...).

Trata-se, portanto, do mesmo processo de ajustar o teodolito à diferente medida das distâncias, às balizas entre a vida e a morte que constituem fim e princípio de um percurso, para assim recuperar a cada texto escrito as diferentes realidades de uma experiência de reflexão sobre a existência humana. Um procedimento de produção selectiva e transgressiva de um real alternativo, um real de efígies e dinâmicas mantidas entre fantasmas que, seguindo mais ou menos de perto os ritmos daquilo a que tendemos a chamar de real, nunca são mais que estátuas às quem foi insuflada pela criação um pouco de vida (Sousa, 2011: 21-22).

2. *Comunicado ou Intervenção da Província*, texto escrito aquando da publicação de *A Cidade Queimada* (1965), no qual, como afirmámos, Pacheco procura evidenciar que a tendência surrealista própria de Cesariny, focando-se numa poética do corpo amoroso que escapa a todas as barreiras definidas pela sociedade, é uma forma de afirmação da necessidade de o indivíduo ser livre de gerir o seu corpo conforme mais lhe convier. Considerado por Pacheco como um documento paralelo ao prefácio para *A Filosofia na Alcova*, de Sade, este panfleto é claro na identificação entre as circunstâncias portuguesas específicas de um quadro de abjeção e a incessante revolta libertina – “Estamos enterrados desde há perto de dois mil anos numa civilização castradora, a nossa por nosso azar, que despreza o corpo, o castiga com torpezas várias, trabalhos inúteis, (...) o consome estupidamente fora e abaixo das suas próprias funções e beleza – até à chegada infalível do cangalheiro” (Pacheco, 1974: 257-258).
3. *Coro dos Cornudos*, único poema escrito por Luiz Pacheco a ser dado à estampa, na polémica *Antologia da Poesia Portuguesa Erótica e Satírica* (1965), organizada por Natália Correia, que constitui uma panorâmica abrangente da tradição transgressiva portuguesa e, no entendimento que Pacheco tinha da articulação entre as componentes erótica e satírica no espaço do espetáculo vital neo-abjeccionista, um verdadeiro manual da afirmação libertina em Portugal.
4. *O Sade Aqui Entre Nós*, título do prefácio à edição de *A Filosofia na Alcova*, no qual Pacheco introduz, como assinalámos com o aprofundamento necessário, os principais aspetos do debate em torno da importância de Sade no quadro da cultura ocidental, sobretudo no que respeita à abordagem das zonas abismais da condição humana. Este texto é essencial no âmbito da receção crítica da *Cartilha do Marialva*, a cuja polaridade entre libertinos e marialvas Pacheco daria sequência, mesmo quando as adaptou às suas categorias pessoais, como referimos.

5. *O que é o Neo-Abjeccionismo*, que, como também assinalámos, corresponde à exposição das bases fundamentais da deriva neo-abjeccionista, assim como da sua fórmula central, a que voltaria em vários outros textos, incluindo *O Libertino Passeia por Braga*. Como evidenciámos, é neste texto que se concretiza, explicitamente, a conexão entre o Neo-Abjeccionismo e a Libertinagem, partindo do contexto tipicamente português no qual decorre o périplo descrito em *O Libertino Passeia por Braga*.

Estes documentos, e outros que poderiam integrar o projeto idealizado, constituem um “conjunto de textos a definir e alargar melhor o meu conceito – com modéstia: evidência de libertinagem” (Pacheco, 1973: 258).

Estamos, portanto, perante um caso de apropriação de uma terminologia cujo escopo se vai alterando, dos contextos seiscentista e setecentista à contemporaneidade de Pacheco, expressa em nomes mencionados no *Comunicado ou Intervenção da Província* (1966), como Miller ou Durrell. Dado que cada um deles introduz na linhagem libertina uma nova premissa, a circunstância de Pacheco produz, através da via neo-abjeccionista que procura definir como seu contributo pessoal, a simbiose entre esse manancial de soluções e o ambiente português no qual emergiu.

Deve sublinhar-se, no tocante a “O Importante Posfácio do Autor”, que as associações propiciadas entre as diversas facetas nas quais atentámos no decurso deste trabalho – a origem neo-abjeccionista do discurso libertino de Luiz Pacheco, a sua inscrição no âmbito mais vasto de um debate polémico com o Portugal cindido entre marialvas e libertinos e, finalmente, a exposição da escrita autorreflexiva como fonte de crítica e de reflexão em torno do lugar do sujeito num mundo grávido de narrativas – se tornam ainda mais relevantes se atentarmos na sua autonomia relativamente à obra em que foi incluído, pairando como uma espécie de balanço geral das vivências e das criações literárias previstas.

Esse estatuto reforça a questão, já referida, do impacto da consciência de várias constelações no exercício composicional de Luiz Pacheco. Consciente do espaço específico ocupado por cada texto escrito ou a escrever e por cada recolha de textos publicada ou por publicar, o “Importante Posfácio do Autor” situa-se perante textos e projetos editoriais com uma ambiguidade singular: por um lado, é integrado num dos volumes comentados, *Exercícios de Estilo*, na sua segunda edição (1973); por outro lado, e dada a sua anterioridade relativamente a todos os livros referidos, na altura ainda

em esboço e sem qualquer certeza quanto aos conteúdos finais e aos momentos em que se daria a edição, este texto reproduz o dinamismo do pensamento dedicado à ponderação dos impactos possíveis dos vários textos nas recolhas potenciais em que poderiam integrar-se, também elas conduzindo a sequências editoriais marcadas pela retoma, a reelaboração e a redistribuição.

Na expressão de Stierle, “O Importante Posfácio do Autor” reproduz em toda a sua expressividade “o instante de um movimento que o impele para fora de si e, ao mesmo tempo, o instante de uma configuração em contínua transformação” (Stierle, 2008: 42); gesto que se avoluma se pensarmos na sua situação editorial específica, na medida em que permite acompanhar o laboratório do autor e dar a ver, num mosaico de paralelismos, as várias facetas publicadas entre a data da sua escrita – 1970 – e a data da sua publicação – 1973 – e a pertinência que na altura era conferida a documentos publicados muito depois, como o misto de memorialismo e de intervenção literária representado pela conjugação entre correspondência, textos críticos e passagens do diário, em *Memorando, Mirabolando* (1995).

O modo como no texto se expõem considerações teóricas acerca dos demais, e sobretudo a propósito dos pressupostos da arrumação geral e da sua dependência relativamente a um projeto global destinado a perspetivar a libertinagem de um modo multifacetado, espelha a uma escala reduzida os processos fundamentais da obra de Luiz Pacheco: todos os textos, como expressões de uma vida em devir, se destacam simultaneamente por serem irrepetíveis – emancipam-se das (pré)-condições inerentes ao paradigma autoral de Luiz Pacheco – e por, dada a sua singularidade, convocarem os resultados de etapas anteriores e, sobretudo, as questões fundamentais que perpassam todo o percurso, parecendo, de algum modo, rearrumar os dados ou encará-los de outro ângulo, cruzando-os com peças adicionais. Trata-se, retomando o que defendemos na primeira parte desta dissertação, de um efeito essencial da autopoiese de um *sujeito computante*: o seu diálogo em relação às próprias elaborações é sempre derivado do reconhecimento da necessidade de tomar as anteriores etapas como ponto de partida para uma revisão dos próprios limites e incompletudes. Esse diálogo encontra-se, portanto, ao serviço da edificação de um vocabulário pessoal, correspondendo à gradual conquista da singularidade vital de uma experiência criadora que se vai revalorizando mas que ao mesmo tempo se explora de modos diversos.

É face a estas questões que deve ler-se a grande plasticidade dos textos tidos em conta, cuja predisposição para integrarem diferentes núcleos consoante os aspetos a que

Pacheco procurava dar destaque se encontra patente na noção de que *Exercícios de Estilo* (1971) começava a ganhar contornos de romance, “o meu romance, entendido como: a minha vida romanceada, já que todo escrito na 1ª pessoa e sendo eu a personagem principal” (*Idem, ibidem*: 273).

Esta conceção original do que deveria ser um romance – “o meu romance”, como Pacheco faz questão de sublinhar, em consonância com a sua poética de apropriação renovadora – espelha adequadamente o dinamismo concetual do autor, garantindo que, até ao momento em que uma determinada obra se dava como plenamente esboçada, outras peças pudessem vir a ser incluídas, de acordo com a pertinência e o acréscimo de sentido que poderiam oferecer ao conjunto. O facto de esta combinação entre o balanço dos acidentes de uma vida e a projeção dos futuros empreendimentos, sobretudo de índole literária e editorial, ser concretizada através de um diário, inaugurado recentemente e dado a conhecer publicamente pela primeira vez, aponta para uma questão fundamental: a etapa seguinte de um percurso autoral conscientemente gerido começa por incorporar os motivos e procedimentos fundamentais das etapas anteriores, tomando-os como assuntos privilegiados da contínua reelaboração do discurso dedicado à análise de si e dos seus avanços criativos.

É esse processo que, conforme António Cândido Franco sugere ao contextualizar a última fase da vida de Pacheco situando-a na década de 70 e na maturidade literária representada pela edificação de um novo espaço criativo, o dos sucessivos esboços de pedaços do diário a editar, permite a um autor no auge das faculdades indispensáveis à propagação de textos neo-abjeccionistas escolher um novo rumo: “Repetir um processo, se bem que pessoal, por mera técnica literária (...) não foi o seu caminho; descobria na escrita aquilo que melhor se adaptava ao seu «vivido» e logo o abandonava à espera de encontrar nova forma, onde pudesse vazar novas experiências” (Franco, 2017: 126-128). Acima de tudo, portanto, encontrava-se a recusa de atavismos criativos, mesmo quando estes se encontravam situados nos próprios resultados desenvolvidos pelo autor no decurso da sua experiência vital significativa. Como defendemos na primeira parte desta dissertação, é a recusa de uma estabilização coincidente com o acomodamento a um determinado processo expressivo, ou mais propriamente a uma forma definitiva de representar o desejo de autoconhecimento e as infinitas possibilidades de o explorar, reforçando continuamente um vocabulário pessoal e os seus desdobramentos, que constitui o cerne da visão libertina do Homem e da sua singularidade face à contingência.

Esta circunstância é particularmente notória num outro livro, *Textos Locais* (1967), estruturado de modo a compor um percurso vital a partir de textos previamente publicados dispersamente e que, deste modo, adquirem um novo sentido no momento em que se sujeitam a um novo conceito, deixando de ser peças autónomas para constituírem uma nova narrativa, mais vasta (cf. Santos, 2014). De algum modo, *Textos Locais* (1967) permitira já um primeiro esboço das intenções descritas em “O Importante Posfácio do Autor”, dando corpo aos objetivos então apontados para *Exercícios de Estilo*, volume que acabaria por adquirir contornos distintos:

Isto, embora não explícito, só traz vantagem se se apreender a personagem eu, polifacetada ou iluminada por focos diversos e em atitudes até contraditórias (é assim a vida), se conseguir, aliás no máximo da arbitrariedade e liberdade, quase por acaso, reunir os textos necessários para levantar inteira a figura (Pacheco, 1973: 273).

*O Libertino Passeia por Braga* é um caso privilegiado, pois, como já vimos, é parcialmente relacionado com os textos pensados para *Exercícios de Estilo* no mesmo texto em que lhe é oferecido um lugar culminante na estrutura de *O Jornal do Libertino*. Aproximando os dois livros, encontrava-se o mesmo leque de temáticas tipicamente neo-abjeccionistas, permitindo a remissão de uns textos para os outros e a sua mútua interferência, paralela à dos episódios da própria vida que os motivaram:

Faz falta o *Libertino*; faz? a verdade é que já está publicado. Talvez faça mais falta *O Caso do Bife Voador* para virar a outra face (a Odiosa, a da miséria insuportável) da *Comunidade*, talvez explicando assim como esta se corrompeu e desagregou. Os temas principais: a libertinagem, a guerra (dada através dos seus reflexos na Metrópole), a decadência, pessoal (m/) e colectiva, convém sejam vincados, enfrentados e atacados frontalmente: uma oportunidade única de me afirmar. Completando, depois, com o *Jornal do Libertino* e *Literatura Comestível* todo um ciclo de experiências e de ofício compositor, literário, deixando-me esgotado e livre para novas experiências e outra capacidade artesanal ou livre para o fim (Pacheco, 1973: 273).

A repetição de tópicos aqui comentada, que é, ao mesmo tempo, um mecanismo de produção de diferença, de movimento, de revisão e de retoma crítica, adequa-se a um procedimento fundamental no quadro do discurso votado à sensibilidade libertina, como observa Isabelle Rabineau:

Le libertinage est un apprentissage de l'art de la répétition, sous toutes les formes, permettant aux libertins de composer et de s'inventer. (...) D'autre part, si la répétition est tout à fait libertine, c'est-à-dire subversive dans son déroulement et ses implications, c'est qu'elle parle du passé en se projetant dans le futur, tout en se garantissant une sorte de «présent constant». La répétition permet d'échapper aux persécutions du temps, et surtout



elle fait mine de présenter des histoires nouvelles alors qu'elles ne sont que renouvelées. C'est leur désir historiographique, leur seule tentation chronologique : se répéter indéfiniment (Rabineau, 1995: 152-153).

Misto de uma dimensão prática, convertendo a via neo-abjeccionista numa forma expressiva de revolta e de exigência de liberdade absoluta *em Portugal e em português*, e de um rigoroso labor literário, destinado a projetar uma figura autoral no futuro, vencendo o tempo dos momentos experienciados e o tempo global da duração orgânica, os procedimentos de Luiz Pacheco que comentámos correspondem a uma das mais estimulantes visões da apropriação possível da libertinagem no contexto de Novecentos.

Os vários episódios relatados em cada narrativa, como as várias etapas da obra de Luiz Pacheco, que o autor sujeitou a um programático nexos editorial, correspondem a “actos livres lúcidos” (Sontag, 2004: 133) e, a uma escala diversa, às facetas de uma metamorfose identitária afim à de Jean Genet<sup>111</sup>.

Procurando ambos a mesma apropriação de si próprios, uma escolha de si como libertinos que é também uma escolha do vocabulário fundamental para que tal visão adequadamente se exprimisse, as etapas percorridas podem ser avaliadas isoladamente, mas correspondem a opções conscientes tendo em vista um desdobramento variável do mesmo. No caso de Luiz Pacheco, o vocabulário fundamental começou a constituir-se, como procurámos defender, no jogo de afinidades eletivas com o Abjeccionismo e com a oposição de Cardoso Pires ao marialvismo, conjugadas com outras influências reconhecidas por Pacheco, mas exprime-se com a devida autonomia e originalidade em torno de uma série de papéis estreitamente relacionados com o labor literário, aos quais Pacheco procurou pertencer integralmente: se em Genet a (re) conquista da própria identidade se faz, de acordo com a análise de Sartre, através das figuras do criminoso, do esteta e do escritor, Pacheco percorre essa viagem através das faces do editor, do *compagnon de route* dos surrealistas, do defensor da polémica como forma de

---

<sup>111</sup> O próprio Pacheco estava ciente da proximidade entre alguns aspetos da sua experiência vital e autoral e o perfil de libertino representado por Jean Genet. Numa carta escrita a 11 de junho de 1967, destinada a Luís Amaro, mas só posteriormente remetida para o destinatário, Pacheco procura defender-se de algumas acusações que lhe haviam feito, tendo a figura de António Botto como mote: “Botto, escritor. Li pouco. (...) Botto, homem. Estou mais próximo dele, naturalmente, isto é, com o orgulho de que tudo é próprio do homem, que os tipinhos do Palladium. Nesta semana que entra sai um livreco meu em que, no posfácio, me comparam ao Genet. O Genet é o Botto à francesa. Logo...” (*apud* Sardinha, 2018: 89). Quanto à frutífera tradição crítica comparando Pacheco a Genet, cf. Sardinha (2018: 153).

dinamização cultural, do neo-abjeccionista, do diarista votado ao relato minucioso do seu devir atormentado e, acima de tudo, do libertino<sup>112</sup>.

O diário, como os balanços existenciais, de que “O Importante Posfácio do Autor” é um exemplo maior, exprimem com grande acuidade a conclusão que Sontag extrai do Genet de Sartre: “Cada novo nível de liberdade arrasta consigo um novo conhecimento de si próprio” (Sontag, 2004: 133). O que não exclui, antes retoma, revisita e traduz em novos gestos e em alterações cirúrgicas à terminologia fundamental, gesto já empreendido e que se prevê venha a ser replicado. Decorre uma total emersão do indivíduo no seu universo de sentido (s), através da retoma original do passado e da antecipação de um futuro que já se encontra dado e, portanto, sendo diferente, terá apenas de ser acoplado ao vocabulário em edificação permanente, ao sabor da prática consciente de “exercícios de estilo” destinados a conferir um tom experimental ao confronto pessoal com os dias a decorrer.

Deste modo, parece-nos possível sintetizar o fundamental do que defendemos nesta dissertação partindo de uma passagem do “Importante Posfácio do Autor” que recupera e esclarece com profundo rigor aspetos defendidos pelo autor noutros contextos:

---

<sup>112</sup> O volumoso estudo introdutório de Sartre às obras completas de Genet, na Gallimard, constitui um dos mais aturados exemplos de como se pode converter uma experiência vital totalmente desalinhada dos padrões convencionais em monumento mítico com importância maior no quadro de uma reflexão multidisciplinar a respeito da condição humana e das implicações de uma conversão da vida em literatura. É em função disso, e tendo em conta o que nos interessou explorar neste trabalho, que devem mencionarse, com particular acuidade, as páginas dedicadas ao contraste entre o projeto de Genet e o dos surrealistas e à construção de um universo pessoal que parte sempre do autoconhecimento mas que não se esgota neste, procurando sempre soluções mais amplas para pensar o Homem em situação. Quanto ao primeiro aspeto, e de acordo com o que temos defendido nesta dissertação, importa verificar que Sartre relaciona diretamente o contraste entre Genet e o grupo bretoniano precisamente a partir do problema da receção da dialética hegeliana. À semelhança da perspetiva abjeccionista, também em Genet se evidencia a recusa de um Ponto Supremo no qual as contradições seriam suspensas, substituído por uma experiência transfiguradora pessoal: “il peut seulement constituer par derrière soi sa propre surréalité par un mouvement destructeur qui, à l’envers, est construction de l’être”. Desse modo, a edificação pessoal passa pela condenação de todas as formas de moral e, num outro plano, pela recusa da poesia como mecanismo para a descoberta da plenitude humana, convertida por Genet numa permanente fuga a todo o realismo, sob a forma de um romance permanente de si no qual se diluem todos os objetos (cf. Sartre, 1952: 229-232; 472-481). Por outro lado, a mitologia pessoal que Genet contrapõe ao mundo dos homens de que se considera expulso constitui uma forma complexa de pensar novas soluções para o fenómeno humano, pensando-se à medida que pensa o mundo (*Idem, ibidem*: 439ss): É significativo que Georges Bataille denuncie no projeto abjeccionista de Genet o seu caráter próximo de um autismo existencial, incapaz de adquirir a plena soberania de alguém que consegue manter a sua singularidade ao mesmo tempo que ultrapassa a mera solidão, projetando-se no diálogo aberto com as infinitas possibilidades dos outros seres (Bataille, 2017: 190-192). Em certa medida, os intuitos de Luiz Pacheco combinam a edificação de uma mitologia pessoal que parte da própria figuração de si como abjeto para um diálogo incessante com o outro, que não abdica desse reduto pessoal, explorando-o como ponte para um diálogo entre existências autónomas e conscientes de si.

NÃO, duas vezes não o que não é a libertinagem, sendo elas: a libertinagem não é uma devassidão, porque supõe regras de conduta rigorosas (...); a libertinagem não é a tristeza, isto é, não é uma simulação. Dos êxitos e nos seus fracassos, o Libertino sai sempre alegre muito mais vivo, mais conhecedor de si e dos outros, dos abismos da alma humana. Logo: enriquecido, pela experiência autêntica, a do corpo-a-corpo, na sua humanidade. Logo: mais sábio. E mais sábio = mais alegre, porque o que me interessa (lição do Lisboa) não é saber viver (...) mas levar uma vida sábia. Isto é: exemplar. Isto é, e aqui é que reside a profunda gravidade da questão: levar a nossa vida. Conhecer-la antes, o que obriga ao conhecimento próprio (Sócrates), como projecto para os dias seguintes (...). (Pacheco, 1973: 258).

Assim, deve sobressair da perspectiva de Luiz Pacheco o seguinte:

- 1) a libertinagem contrapõe-se à entrega desordenada aos sentidos, característica de uma incapacidade de o indivíduo se dominar e se converter na fonte privilegiada do seu labor intelectual e criativo. Só o autodomínio necessário para a planificação das várias etapas do percurso, de acordo com a moral própria que o indivíduo elaborou para si depois de procurar conhecer-se e aos seus próprios interesses e necessidades, pode conduzir à adequada vivência de uma libertinagem plena, situada num espaço que está para além dos instintos e das convenções heterónomas.
- 2) do mesmo modo que se encontra situada sobretudo ao nível das aptidões intelectuais, a libertinagem é, também, uma radical demonstração de sinceridade. Precisamente em vista dessa sinceridade, a libertinagem deixa de ser vista como algo que pode trazer consequências desagradáveis ao indivíduo para ser um exercício plenamente consciente, de que se extrai sempre um valor fundamental: o conhecimento do humano, em si e nos outros;
- 3) a libertinagem passa a coincidir com a leitura abjeccionista de António Maria Lisboa, segundo a qual o valor fundamental de uma existência plena é arriscar-se criticamente em cada gesto levado a cabo. A sabedoria nasce do conhecimento existencial, para o qual só a verdade pessoal interessa e, precisamente por isso, justifica todos os riscos e contrapontos do indivíduo relativamente a tudo quanto o rodeia;
- 4) finalmente, e associando o Neo-Abjeccionismo libertino ao mote fundamental de Sócrates, Pacheco explicita o sentido da sua perspectiva a respeito da exemplaridade. Dado que a libertinagem correlaciona uma intenção calculada e uma experiência pessoal de acesso ao conhecimento, partindo ambas da construção da própria vida pelo indivíduo que se percebe como fonte necessária de um saber gradual, é na conversão de si em figura exemplar que se

completa o triângulo libertino segundo Luiz Pacheco: propósitos rigorosamente definidos de acordo com uma meta pessoal, exercício progressivo de autoconhecimento e, finalmente, necessidade de dar isso tudo a conhecer, fazendo do “viver a própria vida”, na plenitude do seu sentido inconfundível, matéria literária.

A galáxia libertina garantiu a Pacheco as ferramentas mais apropriadas para a recuperação polêmica do Abjeccionismo, o mais proeminente dos projetos criadores do seu tempo, e para a sua integração consciente no seu próprio projeto. Foi através da visão abjeccionista da crítica que Pacheco partiu para a edificação de um universo distintivo, no qual a libertinagem emergiu como principal núcleo operativo. Em Pacheco, a libertinagem é sempre uma fonte privilegiada de diálogo e de discussão e, nessa medida, uma forma de o sujeito se encontra permanentemente em intervenção ativa, à medida que também se vai convertendo em objeto de estudo e de revelação.

Essas duas valências, como assinalámos, implicam a opção persistente por uma interação entre a experiência vital e a criação literária, duas peças fundamentais do sistema libertino idealizado por Pacheco, que mutuamente se implicam na edificação de uma consciência móvel que permanentemente se interroga e reelabora os limites do tabuleiro no qual se vai manifestando e dando a conhecer. Importa, no entanto, sublinhar que não se trata exatamente da busca por uma “littéralité intégrale”, que eliminaria as fronteiras entre o que se faz e o que se diz fazer para dar do sujeito uma imagem definitiva e permanente (Sollers, 1971: 56), mas, como assinalou Pierre Macherey, da composição de um ângulo de perspectiva em vista do qual o sujeito se observa e à espessura caótica da própria contingência humana, adaptando-se ao devir pessoal e alheio e adaptando a sua crítica e os modos com que a exprime aos novos dados e necessidades (Macherey, 1990: 151-152).

Em Pacheco, a experiência libertina corresponde a um procedimento que pode descrever-se dos seguintes modos:

- 1) *uma visão global a respeito da organização mundo humano*. Neste sentido, os procedimentos libertinos passam pela exposição dos mecanismos através dos quais o ser humano foi construindo sucessivas leituras do mundo e das suas interações com este. Essa exposição, como vimos anteriormente, permite-lhe fazer da crítica um esteio fundamental, dado que é através desta que se opera o gradual desmascaramento do apelo totalitário subjacente às várias ideologias. A *doxa*, à

luz do olhar libertino, é reduzida à sua estrutura instrumental, passando a equivaler a formas de organização do mundo alternativas, no tempo e no espaço, com as quais se foi respondendo a uma necessidade permanente dos agregados humanos, que o libertino reconhece, mas que recusa entender como uma obrigatoriedade;

- 2) *a conquista de uma gradual autonomia de leitura*. Dado que, como Pacheco defende em “Convivência e Polêmica”, as diferentes visões do mundo começam por ser representações individuais textualizadas e oferecidas ao debate com os indivíduos com os quais se vai interagindo, o libertino é entendido como um verdadeiro leitor do mundo. A aquisição de uma autonomia gradual, que liberta o indivíduo da dependência face às ideias difundidas pelas várias ideologias, religiões, sistemas políticos, escolas literárias ou grupos, permite-lhe movimentar-se num espaço permanentemente *entre*. Os recursos da cultura são encarados como manifestações de uma vitalidade em permanente expansão, cabendo ao indivíduo escolher em cada momento quais os aspetos mais adequados às suas próprias necessidades<sup>113</sup>;
- 3) *uma forma de conceber a sua própria identidade*. Devedora das duas questões anteriores, esta terceira instância corresponde à elaboração de uma experiência criativa particular, através da qual é dado a ler tudo quanto o indivíduo vai equacionando a respeito do mundo e, sobretudo, de si próprio.

O sujeito libertino proposto por Pacheco, replicando os ritmos da própria vida, é essencialmente um organismo computante, que se constrói na experiência dinâmica do seu encontro com a própria identidade e com o meio originário que partilha com outras

---

<sup>113</sup> A este respeito, deve mencionar-se o modo como Sade aproxima a sua visão da libertinagem da escolha entre uma diversidade de “pratos”, de “práticas” ou de “sistemas” colocados à disposição do leitor. Em *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma* (1875), Sade afirma: “como é que podemos adivinhar o que mais te convém? Tu é que tens de pegar no que te quadra e deixar o resto, ouros farão o mesmo que tu e pouco a pouco cada coisa irá ficado no seu lugar (...). Do mesmo modo deves proceder agora: escolhe e deixa o resto sem regateares, quando esse esto por acaso te não agrade. Pesa que há-de agradar a outros e sê filósofo” (Sade, 2007: 83-84). Aprofundando a proposta, e a sua explícita interligação com o âmbito da escolha filosófica entre disposições existenciais alternativas, Sade defende o seguinte, numa nota de rodapé incluída na carta XXXVII de *Aline et Valcour* (1893): “Quelques lecteurs vont dire: «Voilà une bonne contradiction; on a écrit quelque part avant ceci qu’ il ne fallait pas changer souvent les ministres de place: ici l’on dit tout le contraire. » Mais ces vétillieux lecteurs veulent-ils bien nous permettre de leur faire observer que ce recueil épistolaire n’est point un traité de morale dont toutes les parties doivent se correspondre et se lier (...) il faut que le lecteur, plus sage, s’amuse ou s’occupe de différents systèmes présentés pour ou contre, et qu’il adopte ceux qui favorisent le mieux, ou ses idées, ou ses penchants” (Sade, 1986: 199, nota de Sade). A este respeito, remetemos para a leitura de Annie Le Brun, que defende que em Sade os vários sistemas humanos são convertidos em manifestações do desejo individual e coletivo (Le Brun, 1989, em particular 172-183).

entidades e a partir do qual vai gradualmente desenvolvendo as linhas gerais de um novo foco de compreensão do mundo. Nessa medida, o libertino é sempre o produto da percepção individual dos limites de uma determinada forma coletiva de representação das comunidades humanas e da inevitável crise dos saberes humanos, sobretudo aqueles que são validados pela obediência cega e não por uma escolha autónoma e desperta para outras alternativas possíveis. Por se recusar a cooperar com o panorama estabelecido, o libertino é o instrumento fundamental de uma crítica dirigida aos vários momentos em que o ser humano parece abdicar da sua capacidade renovadora para se diluir no território partilhado do já dito.

A crítica abjeccionista, sobretudo quando conduzida ao extremo da sua irreducibilidade pela ânsia libertina de metamorfose e reelaboração, opera tanto em função de uma negatividade inerente ao confronto polémico com as formulações alheias, sobretudo as mais cristalizadas e seguras da sua superioridade ideológica, como a partir de um impulso criativo voltado para a revisão crítica dos discursos que lhe servem de suporte – a releitura crítica das teses abjeccionistas de Lisboa e de Oom, dos pressupostos de José Cardoso Pires ou dos sistemas de outros libertinos, como Sade – e para a rearrumação dos próprios materiais.

Simultaneamente crítico, leitor e reduto fundamental de um novo projeto de obra, rigorosamente trabalhado ao nível do recorte teórico e da diversidade de suportes colocados ao seu serviço, Luiz Pacheco faz da manipulação enriquecedora da cultura uma via de acesso fundamental para o embate com uma sociedade estreita nos seus horizontes, avessa ao diverso e, por isso mesmo, ideal para uma recuperação consistente da emblemática intemporal do libertino.

No entanto, e dadas as exigências do programa abjeccionista, marcadamente individualista e avesso a discursos programáticos, a adesão de Luiz Pacheco aos pressupostos da linhagem libertina implica também a crítica de algumas das vias implicadas nessa tradição, por exemplo os excessos violentos da egoísta e criminosa revolta de Sade contra a Humanidade, e o desenvolvimento de uma prática incessante de síntese e recriação, que modela, como peças de um *puzzle* adaptado aos seus propósitos individuais, as várias referências convocadas. Por isso mesmo, a dinâmica interpretativa parte do diálogo com uma tradição europeia consolidada, cujo escopo vai de Giordano Bruno a Sade e às heranças nacionais e internacionais do movimento surrealista, e com a mais radicalmente sincrética manifestação do contacto português com o Surrealismo, o Abjeccionismo, para uma obsessiva interrogação de si, assente nos valores

reconhecidos nesses dois grandes veios mas exigindo a devida modelação dos seus discursos e, sobretudo, a sua conjugação. É nessa conjugação que, através das mais emblemáticas componentes da obra de Luiz Pacheco, a libertinagem conquistou pela primeira vez uma originalidade assinalável no quadro da cultura portuguesa.





## CONCLUSÃO

No decurso desta dissertação, descrevemos uma via possível para a compreensão da identidade libertina e dos principais problemas por ela suscitados. A nossa abordagem poderia ter partido de outros ângulos de análise, tanto em termos das questões sujeitas a debate como através do aprofundamento de etapas e personalidades específicas, apresentadas na primeira parte da dissertação, mas nas quais optámos por não nos deter.

Tendo reconhecido como foco fundamental do debate aberto pelo pensamento libertino o problema da complexidade humana na sua relação profunda com o domínio do conhecimento, foi nossa intenção explorar o lugar específico da tradição libertina no âmbito da elaboração dos saberes individuais e coletivos no quadro do pensamento ocidental moderno, observando em que medida a abordagem libertina foi colocada, preferencialmente, no plano do exercício autónomo da crítica e do questionamento revisionista dos valores consagrados, essencial para uma efetiva dinamização da cultura.

Concluído este percurso, pensamos ter contribuído para a releitura e reconceptualização da figura do “libertino”, persistente e diretamente implicado nos mais reconhecíveis debates que marcaram a consolidação do imaginário moderno ocidental. Com efeito, as vias libertinas estiveram envolvidas em âmbitos tão diversos como a erosão das grandes narrativas tradicionais, a constituição de um novo entendimento do Homem ou a exploração dos limites do conhecimento humano e do modo como este pode organizar os seus saberes individuais e precários numa edificação criativa de si próprio, com potencial impacto no desenvolvimento do cânone da sua civilização.

Optámos por escolher como ponto de partida para a nossa reflexão um autor como Luiz Pacheco, que levou às últimas consequências um esforço persistente de revitalização da figura do libertino, não apenas como rosto emblemático de um problema deixado em aberto, e interpretado em função de uma forte consciência das suas várias etapas e enquadramentos, mas também como fulgurante base para a constituição de uma identidade pessoal, definida através da conquista de uma autonomia criadora e expressiva, suficientemente singular para se destacar mesmo no âmbito da linhagem libertina em que escolheu inscrever-se.

Foi nessa medida que nos pareceu, também, fundamental acentuar as bases mais produtivamente implicadas no desenvolvimento da visão de Luiz Pacheco a respeito da libertinagem e dos modos pelos quais esta poderia corresponder adequadamente ao seu próprio projeto humano e literário. Longe de esgotarem o assunto, a especificidade do discurso abjeccionista e as suas implicações ao nível da centralidade de um ideal de crítica dirigido às mais diversas tradições do pensamento humano, assim como a necessidade de questionamento do atávico imaginário nacionalista imposto pela tradição cultural portuguesa, pareceram-nos os dois mais importantes esteios do universo de Luiz Pacheco. Como procurámos salientar, a sua obsessão pela crítica, em particular quando concebida como um instrumento de dinamização cultural através do embate entre pontos de vista diversos, depende necessariamente, tanto da afinidade eletiva com as correntes contemporâneas que mais ativamente pensaram a conexão profunda entre a vida individual e a reação crítica à sociedade envolvente, como de uma revisão imediata dos próprios pressupostos dessas propostas, deslocadas para o panorama mental específico do olhar libertino.

Um aprofundamento da leitura de Luiz Pacheco deve, a nosso ver, partir da verdadeiramente multifacetada obsessão do autor pela literatura para a investigação de outras fontes igualmente implicadas na elaboração progressiva do seu universo pessoal. A menção que nesta tese fizemos ao complexo diálogo com o Abjeccionismo, assim como à receção de autores como José Bacelar, José Cardoso Pires, Ortega y Gasset ou Karl Jaspers, pode ser prolongada a partir da análise de outros autores reconhecidamente valorizados por Luiz Pacheco, como Max Stirner, D. H. Lawrence, Eduardo Lourenço, Herbert Read, Henry Miller, Jean Genet, Lawrence Durrell, William Golding, entre muitos outros. Uma atenta leitura de Luiz Pacheco permitirá clarificar a importância da intertextualidade, não só entre diferentes etapas da criação pessoal como, sobretudo, entre as obras de autores muito diversos e um projeto sincrético no qual a influência e a apropriação tendenciosa de motivos alheios se confundem. O Neo-Abjeccionismo libertino de Luiz Pacheco é, em grande medida, na nossa interpretação, um produto ativo das múltiplas vias pelas quais se foi desenvolvendo o seu acesso ao universo da literatura, assim como da aguçada intenção crítica que o levou a introduzir novos sentidos e a confrontar e conjugar discursos de proveniências distintas.

Por outro lado, deve sublinhar-se que a obra de Luiz Pacheco, como deixámos claro, se constitui através de um complexo trabalho de releitura crítica das etapas anteriores, destinado à elaboração de uma perspectiva de conjunto capaz de representar a

própria experiência vital através da simbiose entre a procura de novas soluções textuais e, sobretudo, editoriais rigorosamente delineadas e o desejo de integração das várias facetas numa visão de conjunto, que procura convocar as suas peças representativas. Como assinalámos no subcapítulo final, a intenção de Pacheco passou muitas vezes pela integração de textos extraídos a diferentes momentos de escrita num novo reduto representativo das opções fundamentais de uma vida.

A presente investigação tornou pertinente a abordagem mais demorada do significado de um desses projetos, nunca concluído, mas que exemplifica por si só a persistência de um pensamento libertino, visto como eixo em torno do qual textos muito diversos poderiam reunir-se: *O Jornal do Libertino*. Um estudo futuro, dedicado exclusivamente aos textos elencados neste volume potencial e às conexões entre eles, permitirá confirmar mais detidamente a estreita convergência entre os pontos de vista de Pacheco acerca do Abjeccionismo e o sentido da sua Libertinagem, sobretudo, se considerarmos que esses textos foram publicados autonomamente ou pensados para outros livros, alguns dos quais efetivamente publicados.

Ora, dado que o ideal de libertino pensado pelo autor, nos aspetos da autorrepresentação e da inscrição da existência num palco permanente, se encontra explicitado em todos esses textos, e tendo em conta a importância atribuída à construção de cada volume, patente na insistência com que as cartas e as páginas dos diários se dedicam a exercícios de planificação, será importante analisar as novas relações entre esses textos e aqueles com que passam a interagir. Quanto a nós, esse poderá constituir um dos mais importantes suportes para a análise da especificidade editorial de Pacheco e, sobretudo, para o estudo dos efeitos de contaminação inerentes ao Neo-Abjeccionismo libertino, conforme o procurámos conceber e que, no limite, fazem dele o mais representativo emblema de toda a Obra de Pacheco.

Para que esta noção possa confirmar-se, importará, também, um estudo mais alargado do muito que ainda se encontra por conhecer e editar. Como os mais avisados hermeneutas de Pacheco foram deixando claro, a extensão do *corpus* literário do autor ainda se encontra por conhecer, sobretudo em termos da proteiforme correspondência a que se dedicou ao longo de toda a vida e de que se vão conhecendo gradualmente novos núcleos significativos, e no que respeita a grande parte dos seus diários ainda inéditos. De facto, se o diário abrange, com interrupções e retomas, um arco temporal que vai do início da década de 70 aos últimos anos de vida ativa do autor, no início do século XXI, o conhecimento que temos do seu conteúdo é ainda relativamente escasso: aos excertos

publicados em vida, no “Importante Posfácio do Autor” (1973) e depois em *Memorando*, *Mirabolando* (1995), *Diário Remendado* (1971-1975) e *Uma Admirável Droga* (2001), foram acrescentados apenas alguns excertos, recolhidos por João Pedro George na sua dissertação de doutoramento, ou publicados em iniciativas pontuais, como o encarte do primeiro número da revista *Golpe d’Asa*, no qual foi dado a conhecer “Manual de Estilística e outras partes gagas”, relativo a cinco dias do diário de 1979. Na Biblioteca Nacional de Portugal, por exemplo, encontram-se cadernos relativos ao período entre 1980 e 1981 e entre 1994 e 1996, nos quais, apesar de o pano de fundo ser distinto, podem encontrar-se algumas das mais reconhecíveis teses abjeccionistas e libertinas do autor (BNP/N 85, cx. 3 e 7).

Quanto ao estudo da libertinagem, sobretudo em torno das questões que procurámos explorar nesta dissertação, parece-nos que o debate futuro deverá passar por uma progressiva consolidação de três questões que consideramos fundamentais para a devida apreensão da problemática libertina:

- 1) *uma releitura do cânone literário*. O modo como os problemas fundamentais discutidos pela tradição libertina, nomeadamente os que respeitam ao inquérito experimental em torno da natureza humana, podem ser lidos em função de outros autores e contextos, contribuindo para a investigação em torno da libertinagem como constante histórica. No caso português, o estudo da libertinagem e da sua persistência poderá passar por revisões críticas do cânone literário, e de duas formas: 1) pela releitura dos autores consagrados pelo cânone literário, analisados de acordo com um novo ângulo de perspetiva, relacionado com a recusa de interpretações essencialistas do alcance e dos limites da ação humana e do modo como essa recusa permitiu colocar em causa os paradigmas dominantes, em diversos momentos históricos; 2) pela integração nesse cânone de autores considerados marginais precisamente por terem abordado assuntos considerados subversivos ou por representarem, em termos nacionais, correntes de ideias pouco valorizadas entre nós, como ocorre com Luiz Pacheco e com a sua singular teorização da libertinagem;
- 2) *a construção de uma linhagem libertina de matriz portuguesa*. Depois de equacionadas as potenciais manifestações da problemática libertina ao longo de toda a literatura portuguesa, a investigação poderá passar pela abordagem do diálogo entre autores de diferentes períodos, em torno de problemáticas comuns. Uma leitura do modo como as questões colocadas pela libertinagem persistem

como constantes históricas pode estabelecer-se tendo em conta a dinâmica das relações entre os autores de um determinado momento e a sua releitura por parte de novas singularidades autorais, que partem da recuperação de pontos de vista comuns para o questionamento da sua própria época e dos embates culturais por esta propiciados. Nessa medida, a linhagem construída pelo diálogo entre esses autores poderá também contribuir para a edificação de um arquétipo de libertino devedor de cada contexto histórico, mas também dos assuntos persistentes em todos eles;

- 3) *a definição de parte da literatura libertina também como literatura de conhecimento*. Derivando da equação dos aspetos comuns aos vários autores envolvidos numa linhagem libertina a construir, parece-nos, ainda, extremamente enriquecedor um estudo da opção privilegiada por géneros literários voltados para a exploração experimental da natureza humana, para a metadiscursividade e para a autorrepresentação. Trata-se, fundamentalmente, da possibilidade de se identificarem repercussões do pendor ensaístico, no sentido lato a que fizemos aproximações na primeira parte deste trabalho, mas também de uma crescente atenção ao âmbito dos bastidores metadiscursivos da atividade literária, tomada como ponto de partida para uma discussão global dos saberes humanos. É nessa medida que consideramos a literatura libertina um território privilegiado para a reflexão da experiência individual e coletiva como percurso e metamorfose. Nessa medida, os rumos da presente pesquisa poderão ter continuidade numa abordagem mais ampla à presença da libertinagem em Portugal, culminando numa hipótese de antologia do pensamento libertino em português, representativa de uma “sensibilidade aberta às experiências do mundo (...), sem a necessidade de as encerrar numa óptica unicitária”, expressa numa verdadeira “literatura de conhecimento, que busca possibilidades e soluções, que se auto-interroga, que problematiza ideias feitas e preconceitos, desafiando os grandes temas civilizacionais” (Real, 2018: 89).

Insistimos, ao longo de toda esta dissertação, em que o traço mais persistente da reflexão libertina, de acordo com os aspetos que optámos por problematizar e em virtude do ângulo de observação que escolhemos prosseguir, passava, sobretudo, pela noção de que o conhecimento humano se encontra sempre sujeito a novos limites, precisando, nessa medida, de definir novos horizontes de pesquisa e de dispor-se ao

juízo sempre enriquecedor que deriva da incessante revisão crítica do já alcançado. É com essas considerações que gostaríamos de encerrar o presente estudo, certos tanto de que muito mais poderia ter sido dito a respeito dos assuntos em apreço, como de que muitas das nossas conclusões poderão necessitar de discussão e, sobretudo, de correção ou aprofundamento. Mas certos, também, de que o debate só pode processar-se a partir do momento em que uma proposta surge e é finalmente dada a conhecer.

# BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA ACTIVA

### 1. DE LUIZ PACHECO

#### 1.1. ÉDITA

PACHECO, Luiz (1966). *Crítica de Circunstância*. Lisboa: Ulisseia.

\_\_\_\_\_ (1971). *Exercício de Estilo*. Lisboa: Estampa.

\_\_\_\_\_ (1972). *Literatura Comestível*. Lisboa: Estampa.

\_\_\_\_\_ (1974). *Pacheco versus Cesariny. Folhetim de Feição Epistolográfica*. Lisboa: Estampa.

\_\_\_\_\_ (1981). *Textos de Guerrilha 2*. Lisboa: Ler.

\_\_\_\_\_ (1998). *Exercícios de Estilo*. 3ª ed. Lisboa: Estampa.

\_\_\_\_\_ (2002). *Mano Forte*. Lisboa: Alexandria.

\_\_\_\_\_ (2005). *Diário Remendado (1971-1975)*. Ed. João Pedro George. Lisboa: Dom Quixote.

\_\_\_\_\_ (2009). *Um Homem Dividido Vale por Dois. Luiz Pacheco/Contraponto* Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal/Dom Quixote.

\_\_\_\_\_ (2015). *O Crocodilo Que Voa: Entrevistas a Luiz Pacheco*. Org. João Pedro George. Lisboa: Tinta da China.

\_\_\_\_\_ (2017). *O Grilo na Varanda. Luiz Pacheco para Laureano Barros. Correspondência, 1966-2001*. Ed. João Pedro George. Lisboa: Tinta da China.

## **1.2. INÉDITA**

### **Espólio Luiz Pacheco (BNP)**

«Inquérito Inquisitorial» [entrevista inédita de 29 perguntas feitas por Ribeiro de Mello no final de 1974; 62 pp. Dactilografadas] (BNP/N85, cx. 4).

## **1.3. FILMOGRAFIA E SITEGRAFIA**

NETTO, Cecilia (realização), e Mário Lindolfo (guião), *Luiz Pacheco – A Vida e o Texto, Arquivos da Memória*, série 2, RTP2, 1991 (disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=W\\_8\\_U9UtO4M](https://www.youtube.com/watch?v=W_8_U9UtO4M))

ALMEIDA, António José de (realização) e Anabela Almeida (guião), *Luiz Pacheco — Mais Um Dia de Noite*, Panavideo, RTP2, 22 de julho de 2005 (disponível em <https://arquivos.rtp.pt/conteudos/luiz-pacheco-mais-um-dia-de-noite/>).

*Luiz Pacheco. Portal Oficial Não-Oficial* (em linha: <http://luizpacheco.comuf.com/>)



## 2. OUTRA BIBLIOGRAFIA ATIVA

ARTAUD, Antonin (1975). *Para Acabar de Vez com o Juízo de Deus; O Teatro da Crueldade*. Trad. Luiza Neto Jorge e Manuel João Gomes. Lisboa: &etc.

\_\_\_\_\_ (1995). *História Vivida de Artaud Momo (Frente a Frente)*. Trad. Carlos Valente. Lisboa: Hiena.

BATAILLE, Georges (1970). “L’Abjection et les Formes Misérables”. In Georges Bataille, *Oeuvres Complètes, II. Écrits Posthumes*, Paris: Gallimard, pp. 217-221.

\_\_\_\_\_ (1988). *O Erotismo*. 3ª ed. Trad. João Bénard da Costa. Lisboa: Antígona.

\_\_\_\_\_ (2005). *A Parte Maldita [Precedido de] Noção de Despesa*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fim de Século.

\_\_\_\_\_ (2015). *As Lágrimas de Eros*. Trad. Aníbal Fernandes. Lisboa: Sistema Solar.

\_\_\_\_\_ (2016). *A Literatura e o Mal*. 2ª ed. Trad. Manuel de Freitas. Lisboa: Letra Livre.

BRETON, André (1971). *Arcane 17 : enté d'ajours*. Paris: Union Générale d'Éditions.

\_\_\_\_\_ (1994). *Entrevistas*. Trad. Ernesto Sampaio. Lisboa: Salamandra.

\_\_\_\_\_ (2016). *Manifestos do Surrealismo*. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Letra Livre.

CESARINY, Mário (org.) (1963). *Surreal-Abjeccion (ismo)*. Lisboa: Minotauro.

\_\_\_\_\_ (1974). *O Jornal do Gato*. 2ª edição. Lisboa: Assírio & Alvim.

\_\_\_\_\_ (1977). *Textos de Afirmação e de Combate do Movimento Surrealista Mundial*. Lisboa: Perspectivas e Realidades.

\_\_\_\_\_ (org.) (1997). *A Intervenção Surrealista*. 2ª edição. Lisboa: Assírio & Alvim.

\_\_\_\_\_ (org.) (1981). *Três Poetas do Surrealismo*. Lisboa: Biblioteca Nacional.

\_\_\_\_\_ (2014). *Cartas de Mário Cesariny para Cruzeiro Seixas*. Ed. Perfecto E. Cuadrado, António Gonçalves e Cristina Guerra. Vila Nova de Famalicão: Fundação Cupertino de Miranda.

\_\_\_\_\_ (2015). *As Mãos na Água, a Cabeça no Mar*. 3ª ed. Lisboa: Assírio & Alvim.

CHARRON, Pierre (1662). *De la Sagesse*. Amsterdam, Elzevier.

CUADRADO, Perfecto E. (1998). *A Única Real Tradição Viva: antologia da poesia surrealista portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.

FORTE, António José (2003). *Uma Faca nos Dentes*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira.

GARASSE, François (1623). *La Doctrine Curieuse des Beaux Esprits de ce Temps, ou Pretendus Tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'Estat et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus*, Paris: S. Chappelet

LE VAYER, La Mothe (1716). *Quatre Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens par Oratius Tubero*. Francfort: Jean Savilus.

\_\_\_\_\_ (1744). *Cinq Dialogues Faits à L'Imitation des Anciens*. Berlin : Chez Ambroise Haude.

LISBOA, António Maria (1995). *Poesia*. Lisboa: Assírio & Alvim.

OOM, Pedro (1980). *Actuação Escrita*. Lisboa: &etc.

PIRES, José Cardoso (1989). *Cartilha do Marialva ou das Negações Libertinas*. 7ª ed. Lisboa: Dom Quixote-Círculo de Leitores.

SADE, Marquês de (1966). *A Filosofia na Alcova*. Pref. Luiz Pacheco e David Mourão-Ferreira. Lisboa: Afrodite.

\_\_\_\_\_ (1986). *Aline et Valcour, ou le roman philosophique : écrit à la Bastille un avant la Révolution de France*. Édition de Annie Le Brun et Jean-Jacques Pauvert. Paris: Pauvert.

\_\_\_\_\_ (2007). *Os Cento e Vinte Dias de Sodoma*. Trad. Manuel João Gomes. 2ª ed. Lisboa: Antígona.

SAMPAIO, Ernesto (1988). *O Sal Vertido*. Lisboa: Hiena.

\_\_\_\_\_ (2001). “Abjecção e Pureza”. *Cadernos. Revista de Teatro*, nº 17, pp. 31-34.

## BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

### 1. LUIZ PACHECO, ABJECCIONISMO E SURREALISMO

ALQUIÉ, Ferdinand (1955). *La Philosophie du Surréalisme*. Paris: Flammarion.

ARYA, Rina (2014). *Abjection and Representation: An Exploration of Abjection in the Visual Arts, Film and Literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan

BARRADAS, Acácio (1996). “Luiz Pacheco, o marginal militante ou «a entrevista sou eu»”. In Luiz Pacheco. *O Uivo do Coiote -2*. Palmela: Contraponto, 1996, pp. 1329.

CASTRO, E. M. De Melo e (1987). *As Vanguardas na Poesia Portuguesa do Século XX*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

CAUTELA, Afonso (2013). “Surrealismo & Surrealistas”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 71/72, novembro de 2013, pp. 57-66.

COELHO, Eduardo Prado (1966). “Crítica de Circunstância”. *Diário de Lisboa*, Suplemento «Vida Literária e Artística», 5 de Maio de 1966, p. 8.

COLAÇO, Jorge (1999). "Pacheco, Luiz". In *Biblos: Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 3. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1999, pp. 1338-1340.

COMBE, Dominique (2001). “Modernité et refus des genres”. In Marc Dambre et Monique Gosselin-Noat (dir.). *L'éclatement des genres au xxe siècle*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 49-59.

CUADRADO, Perfecto E. (1984). “Situación histórica de la poesía surrealista portuguesa (2). Surrealismo, movimiento surrealista y poesía surrealista en Portugal”, *Caligrama*, Volume 1, nºs 1-2, Tomo 1º pp. 91-135.

- \_\_\_\_\_ (1994). *Modernidad y Vanguardia en la Poesía Portuguesa Contemporánea. Perspectiva Histórica del Surrealismo Portugués*. Palma: Universita de les Illes Balears, 1994.
- \_\_\_\_\_ (1998). “Introdução em três movimentos”. In Perfecto E. Cuadrado (org.). *A Única Real Tradição Viva. Antologia da Poesia Surrealista Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 7-65.
- \_\_\_\_\_ (2017). “Portugal, Surrealismo”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 81-83, outono 2017, pp. 56-64.
- \_\_\_\_\_ (2018). “Entre Nós e as Palavras, Mário (apresentação cordial)”. In Mário Cesariny. *Poesia*. Ed. Perfecto E. Cuadrado. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 9-25.
- FERNANDES, Aníbal e Pedro Piedade Marques (2017). *Portugal em Sade, Sade em Portugal; <seguido de> O “Affaire Sade” de Lisboa*. Lisboa: Montag. 2ª edição.
- FERREIRA, Serafim (1967). “Luiz Pacheco, uma Alma sem Inquilinos”. In Luiz Pacheco. *Textos Locais*. Lisboa: Contraponto, pp. 83-90.
- \_\_\_\_\_ (1996). “Apresentação”. In Luiz Pacheco. *Cartas na Mesa*. Org. Serafim Martins. Lisboa: Editorial Escritor, pp. VII-XI.
- \_\_\_\_\_ (1998). “Luiz Pacheco”. In *O Acto e a Letra*. Lisboa: Escritor, pp. 61-75.
- FRANCO, António Cândido (2005). “Sobre a Epistolografia de Luiz Pacheco”. In Luiz Pacheco. *Cartas ao Léu: 22 Cartas de Luiz Pacheco a João Carlos Raposo Nunes*. Org. António Cândido Franco. Vila Nova de Famalicão: Quasi, pp. 11-31.
- \_\_\_\_\_ (2012). *Notas para a Compreensão do Surrealismo em Portugal*. Évora: Licorne.

- \_\_\_\_\_ (2015). “A Grande Guerra entre Mário Cesariny e Luiz Pacheco”. *Ler Livros & Leitores*, nº 140, Inverno 2015, pp. 60-71.
- \_\_\_\_\_ (2016a). “Correspondência de Luiz Pacheco para José Cardoso Pires”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 77-80, outono 2016, pp. 25-27.
- \_\_\_\_\_ (2016b). “Da Circunstância e da Ética do Abjeccionismo”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 77-80, outono 2016, pp. 306-319
- \_\_\_\_\_ (2016c). “Fontes Abjeccionistas de Luiz Pacheco”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 77-80, outono 2016, p. 450.
- \_\_\_\_\_ (2016d). “O Libertino de Luiz Pacheco”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 77-80, outono 2016, p. 467.
- \_\_\_\_\_ (2017). *Luiz Pacheco Essencial*. Lisboa: Maldoror/Letra Livre.
- GEORGE, João Pedro (2005). “Posfácio de João Pedro George”. In Luiz Pacheco. *Diário Remendado (1971-1975)*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 269-284.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Luiz Pacheco. Maldição e Consagração no Meio Literário Português*. Tese de Doutoramento em Sociologia da Literatura, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- \_\_\_\_\_ (2013). *O que é um Escritor Maldito?*, Lisboa: Verbo.
- \_\_\_\_\_ (2015). “Prefácio. Cousas Loucas Acertadas”. In Luiz Pacheco. *O Crocodilo que Voa: Entrevistas a Luiz Pacheco*. Lisboa: Assírio & Alvim, pp. 11-33.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Putá que os Pariu! A Biografia de Luiz Pacheco*. Lisboa: Tinta da China.

- \_\_\_\_\_ (2017). “Introdução”. In Luiz Pacheco. *O Grilo na Varanda: Luiz Pacheco para Laureano Barros. Correspondência, 1966-2001*. Lisboa: Tinta da China, pp. 7-44.
- GUEDES, Maria Estela (2008). “Luiz Pacheco, o Libertino”. In *O Espelho Libertino*. Org. Floriano Martins. São Paulo: Escrituras Editora, pp. 9-12.
- GUIMARÃES, Fernando (1999). *O Modernismo Português e a sua Poética*. Porto: Lello.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Simbolismo, Modernismo e Vanguardas*. 3ª ed. Lisboa: INCM.
- HEIMONET, Jean-Michel (2001). “La polémique Breton/Bataille : Surréalisme et «Icarisme» ”. *Mélusine*, nº 21, pp. 61-69.
- JAGUER, Edouard (1982). *Dictionnaire Général du Surréalisme et de ses Environs*. Paris : Presses Universitaires de France.
- KRISTEVA, Júlia (1980). *Pouvoirs de l’horreur*. Paris: Éditions du Seuil.
- LIMA, Joana (2017). *António Maria Lisboa: Eterno Amoroso*. Lisboa: Colibri.
- LINS, Daniel (1999). *Artaud, o Artesão do Corpo sem Órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- MACEDO, Helder (2017). *Camões e Outros Contemporâneos*. Lisboa: Presença.
- MARINHO, Maria de Fátima (1987). *O Surrealismo em Portugal*, Lisboa: INCM.
- MARQUES, Pedro Piedade (2014). *A Última Sessão. A Edição dos Textos Malditos de Luiz Pacheco*. 2ª ed. Lisboa: Montag.

- \_\_\_\_\_(2015). *Editor Contra. Fernando Ribeiro de Mello e a Afrodite*. Lisboa: Montag.
- MARTINHO, Virgílio (1966). “Prefácio”. In Luiz Pacheco. *Crítica de Circunstância*, Lisboa: Ulisseia, pp. XIII-XXXIII.
- MARTINS, Fernando Cabral (2000). *O Trabalho das Imagens*. Lisboa: Arion.
- \_\_\_\_\_(2016). *Mário Cesariny e o Virgem Negra*. Lisboa: Documenta.
- \_\_\_\_\_(2018). “À Luz da Ampola Miraculosa”. In Joana Meirim (org). *E a Minha Festa de Homenagem? Ensaios para Alexandre O’Neill*. Lisboa: Tinta da China, pp. 49-58.
- MARTUSCELLI, Tania (2013). *Mário-Henrique Leiria e a Linhagem do Surrealismo em Portugal*. Lisboa: Colibri.
- MENNINGHAUS, Winfried (2012). *Disgust. Theory and History of a Strong Sensation*. New York: New York University Press.
- MILLER, Henry (1997). *O Olho Cosmológico*. 2ª ed. Trad. H. Silva Letra. Lisboa: Estampa.
- MOISÉS, Carlos Felipe (2001). *O Desconcerto do Mundo: Do Renascimento ao Surrealismo*. São Paulo: Escrituras Editora.
- MONTENEGRO, Frederico (1966). “A Ficção Portuguesa de Vanguarda como Estética e como Cultura” (recensão crítica a *Antologia de Vanguarda*). *Diário de Lisboa*, Suplemento «Vida Literária e Artística», n.º 431, 3 de novembro de 1966, p. 1 e 8.
- MOREIRA, Júlio (1992). “Braga "Revisited". In Luiz Pacheco. *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor*. Lisboa: Edições Colibri, pp. 55-66.



MOURÃO, José Augusto (2002). “Surrealismo e Tecnossurrealidade: rotas convergentes?”. *Atalaia – Intermundos*, nº 10/11, pp. 31-38.

NUSSBAUM, Martha C. (2004). *Hiding from Humanity: disgust, shame, and the law*. Princeton: Princeton University Press.

PAPANIKOLAOU, Andreas. (2009). *Georges Bataille: Érotisme, Imaginaire Politique et Hétérologie*. Paris: Editions Praelegeo.

PEREIRA, Almerinda (2013). “Luiz Pacheco e a Vida num Biscate”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, n.º 71/72, novembro de 2013, pp. 118-125.

PEREIRA, Luís Miguel da Cruz (2015). In *Sexu Veritas. A Erótica Libertina de Luiz Pacheco*. Tese de Mestrado em Línguas, Literaturas e Culturas, apresentada à Universidade de Aveiro.

PIERRE, José (ed.) (1982), *Tracts Surréalistes et Déclarations Collectives (1922-1969)*, 2 vols., Paris: Le Terrain Vague.

ROCHA, Clara (2003). *O Cachimbo de António Nobre*. Lisboa: Dom Quixote.

ROTHMAN, Roger (2009). "Modernism, Postmodernism, and the Two Sublimes of Surrealism". In Stephen Ross (ed.) *Modernism and Theory: A Critical Debate*. London: Routledge, pp. 49-59.

SANTOS, Sofia (2009). *Luiz Pacheco: Um Projecto Moderno Crítico-ficcional*. Tese de mestrado em Estudos Românicos (Literatura Portuguesa Moderna e Contemporânea), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (em linha: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/1712>).

---

\_\_\_\_\_. (2011). “O Caso Autoral de Luiz Pacheco”. *Agália*, nº 103, pp. 175-206 (em linha em [https://webcache.googleusercontent.com/search?Q=cache:5\\_munvdajzwj:https://agal-ia.net/wp/wp-](https://webcache.googleusercontent.com/search?Q=cache:5_munvdajzwj:https://agal-ia.net/wp/wp-)

content/uploads/2018/02/sofiasantos\_O\_caso\_autoral\_de\_Luiz\_Pacheco.pdf+&cd=8  
&hl=pt-PT&ct=clnk&gl=pt)

\_\_\_\_\_ (2012). “Recensão Crítica a João Pedro George, *Putá que os Pariu! A Biografia de Luiz Pacheco*”. *Machina Mundi*, II série, nº 4, janeiro de 2012, pp. 47-53.

\_\_\_\_\_ (2014). “Luiz Pacheco: uma concepção ideológica da literatura que se quer descarnada”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 73-74, Outono 2014, pp. 63-64.

\_\_\_\_\_ (2016a). “Acicatar o Regime: O ‘Depoimento de uma Angolana’, em *O Libertino Passeia por Braga, a Idolátrica, o seu Esplendor*”. *Studia Iberystyczne*, nº 15: Representações da violência / Vergílio Ferreira revisitado, pp. 121-133

\_\_\_\_\_ (2016b). “Reconfiguração Memorialística em *Uma Admirável Droga*, de Luiz Pacheco”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 77-79, Outono 2016, pp. 290-294.

SARDINHA, Maria Helena (2018). *Correspondência de Luiz Pacheco com Luís Amaro*. Tese de Mestrado em Crítica Textual, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (em linha: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/33906>).

SILVA, Ana da (1996). "Pacheco (Luiz)". In Álvaro Manuel Machado (dir.). *Dicionário de Literatura Portuguesa*, Lisboa: Presença, 1996, pp. 358-359.

SILVESTRE, Osvaldo (2010). “Mitologias Maiores e Menores”. *Público – Caderno Ipsilon*, 12 de fevereiro 2010, p. 34.

SIMÕES, João Gaspar, «O Abjeccionismo e a Semântica. *Diário de Notícias*, 2.º caderno «Cultura», 4 de outubro de 1979, pp. 16 e 17.

SOUSA, Rui (2011). “A Presença do Abjecto em *O Teodolito* de Luiz Pacheco”. *Golpe d’Asa*, nº 1, novembro de 2011, pp. 20-25.

- \_\_\_\_\_ (2014). “Surrealismo-Abjecionismo em Portugal: Apontamentos para a Análise de uma Experiência Crítica de Marginalidade Radical”. *Revista Estação Literária*, vol. 12, janeiro de 2014, pp. 186-205.
- \_\_\_\_\_ (2015). “De Luiz Pacheco para Luís Amaro: um diálogo de vida e de literatura”. *A Ideia. Revista de Cultura Libertária*, nº 75-76, outono 2015, pp. 245-251.
- \_\_\_\_\_ (2016a). *A Presença do Abjecto no Surrealismo Português*. Lisboa: Esfera do Caos.
- \_\_\_\_\_ (2016b). “Breves considerações sobre a evolução e metamorfoses do Surrealismo em Portugal”. In Annabela Rita e Dionísio Vila Maior (org.). *Entre Molduras. Da Metamorfose nas Artes, nas Letras, nas Ciências*. Lisboa: Esfera do Caos, pp. 299-320.
- \_\_\_\_\_ (2016c). “Notas em Torno do Conceito de Libertino: “A Única Real Tradição Viva”, de Ernesto Sampaio”. *Diacrítica*, n.º 30.3. Dossier Negativos na Literatura, 2016, pp. 55-76 (em linha: [http://cehum.ilch.uminho.pt/cehum/static/publications/diacritica\\_30-3.pdf](http://cehum.ilch.uminho.pt/cehum/static/publications/diacritica_30-3.pdf))
- TAVARES, Vítor Silva (2017). *Textinhos, Intróitos & Etc*. Lisboa: Pianola.
- TORRES, Alexandre Pinheiro (1989a). “A Comunidade de Luiz Pacheco ou a Justificação da Família como Instituição Natural (melhor: uma parábola = pérola atirada aos porcos)”. In *Ensaaios Escolhidos I*. Lisboa, Caminho, pp. 170-176.
- \_\_\_\_\_ (1989b). “Luiz Pacheco ou o Burlador de Braga, *Magister Artium Eroticarum*”. In Luiz Pacheco. In *Ensaaios Escolhidos I*. Lisboa, Caminho, pp. 165-170.
- VIEIRA, Vergílio Alberto (2003). “Pacheco, Luiz José Machado Gomes Guerreiro”. In Ernesto Rodrigues, Pires Laranjeira e Viale Moutinho (coord). *Dicionário de*

*Literatura Portuguesa, Brasileira, Galega, Africana – Estilística Literária.* Atualização, 3º volume. Direção de Jacinto do Prado Coelho. Porto: Figueirinhas, pp. 618-619.

ZINK, Rui (2005). “Há Festa n’a Comunidade”. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 17, pp. 145-141.

## **2. LIBERTINOS E LIBERTINAGEM**

ADAM, Antoine (1935). *Les Libertins au xviii<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Droz.

\_\_\_\_\_ (1967). *Le Mouvement Philosophique dans la Première Moitié du xviii<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

\_\_\_\_\_ (1974). *Les Libertins au xviii<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Buchet.

ALEXANDRIAN (1999). *Os Libertadores do Amor*. Trad. Eduardo Cambezes. Lisboa: Antígona.

AMPLECAS, Germain (org.) (1910). *L'Œuvre Libertine des Poètes du xix<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Bibliothèque des Curieux

ANDREAU, Jean. “O Liberto”. In Andrea Giardina (org.). *O Homem Romano*. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, pp. 147-165.

APOLLINAIRE, Guillaume (1909). *L'Œuvre du Marquis de Sade. Pages Choiesies*. Paris : Bibliothèque des Curieux.

ARGAUD, Élodie (2010). “Bayle, Historien du Libertinage? Propositions pour la lecture des *Pensées diverses sur la comète*”. *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, XXXVII, pp. 421-435.

- ARAGON, Louis (1997). *Le Libertinage*. Texte établi, présenté et annoté par Daniel Bournoux. Paris: Gallimard.
- BACELAR, José (1939). *Polémica e Abstenção*, Lisboa: Seara Nova.
- BERGER, Adolf (1953). "Libertus". In *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Society, New Series, Vol. 43, Part 2, p. 564.
- BERNIER, Marc André. *Libertinage et Figures du Savoir: Rhétorique et Roman Libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*. Quebec: Presses de l'Université Laval.
- BERTELLI, Sergio (org.) (1980). *Il Libertinismo in Europa*. Milano: Ricciardi.
- BLANCHOT, Maurice (1986). *Sade et Réstif de la Bretonne*. Paris: Complexe.
- BLOCH, Olivier (2000). "La Technique du Collage dans la Tradition Libertine et Clandestine". *La Lettre Clandestine*, n.º 9 (2000), pp. 127-142.
- BRISSETTE, Pascal e Marie-Pier Luneau (2014). *Deux Siècles de Malédiction Littéraire*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- BRUN, Pierre (1901). "Les Libertins". In *Autour du Dix-Septième Siècle*. Grenoble: Librairie Dauphinoise, pp. 1-32.
- CAMPOS, Augusto de (1936). *Estudos sobre o Soneto: três conferências*, Coimbra: Coimbra Editora.
- CAVAILLÉ, Jean-Pierre (2009). "La polémique anti-libertine et anti-libertaire contemporaine : catholiques, libéraux, libertariens". *Les Dossiers Grihl* (em linha: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3495>).
- \_\_\_\_\_(2010). "Le Libertinisme et Philosophie: Catégorie Historiographique et Usage des Termes dans les Sources". In *Libertinage et*

*Philosophie au xvii<sup>e</sup> siècle*, n° 12, Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, pp. 11-32.

---

\_\_\_\_\_ (2011). *Postures Libertines*. Toulouse: Anacharsis, 2011.

---

\_\_\_\_\_ (2012a). “Le libertinisme et philosophie: catégorie historiographique et usage des termes dans les sources”. *Libertinage et Philosophie au xvii<sup>e</sup> siècle*, n° 12. Le Libertinage est-il une catégorie philosophique ?, pp. 11-32.

---

\_\_\_\_\_ (2012b). “Libertine and Libertinism. Polemic Uses of the Terms in Sixteenth and Seventeenth-Century English and Scottish Literature”. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 12, pp. 12-36.

CHARBONNEL, Roger (1917). *La Pensée Italienne au xvi<sup>e</sup> Siècle et le Courant Libertin*. Paris: Champion.

CHARLES-DAUBERT, Françoise (1998). *Les Libertins en France au xvii<sup>e</sup> siècle*. Paris: Presses Universitaires de France.

DEJEAN, Joan (1981). “Une autobiographie en procès : l'affaire Théophile de Viau”. *Poétique*, n° 48, décembre 1981, pp. 431-448.

DELON, Michel. “«J’Abandonne Mon esprit à Tout son Libertinage. » De Diderot à Sade ou de la Morale à l’Esthétique”. *Revue de la BNF*, 2015/2, n° 50, pp. 38-45.

DEPRUN, Jean. 1990. “Sade Philosophe”. In *Marquês de Sade: Œuvres*, vol. I. Édition de Michel Delon. Paris: Gallimard, pp. LIX-LXIX.

DERRIDA, Jacques (2009). *Vadios: dois ensaios sobre a Razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage.

DESAN, Philippe (2008). “Apologie de Sebond ou Justification de Montaigne ?”. In Philippe Desan (org.). *Dieu à Nostre Commerce et Société. Montaigne et la Théologie*. Genève: Droz, pp. 175-200.

DIAS, Augusto da Costa (1968). “O Jovem Garrett”. In *O roubo das sabinas*. Ed. Augusto da Costa Dias. Lisboa: Portugália, pp. VII-C.

DIDEROT, Denis. “Libertinage”. In *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. Vol. 9. Paris: chez Briasson, 1751, p. 476.

DIDIER, Béatrice (1987). “Sade e Don Juan”. In Jean Rousset (org.). *Le Mythe de D. Juan*. Lisboa: Vega”, pp. 7-26. Tradução de Maria Luísa Trigueiros e Maria Filomena Boavida.

\_\_\_\_\_ (1997). *Choderlos de Laclos, «Les Liaisons Dangereuses»: Pastiches et Ironie*, Béatrice Didier. Nantes: Éditions du Temps.

DUARTE, Manuel Dias (1987). *História da Filosofia em Portugal nas suas Conexões Políticas e Sociais*. Lisboa: Livros Horizonte.

DONVILLE, Louise Godard de (1989). *Le Libertin des Origines à 1665: Un Produit des Apologètes*. Paris, Seattle, Tübingen: Biblio 17.

DUFF, Arnold Mackay (1958). *Freedmen in the early Roman Empire*. Cambridge: Heffer.

ÉTIEMBLE, René (1974). *Essais de Littérature (vraiment) Générale*. Paris: Gallimard.

FOUCAULT, Didier (2010). *Histoire du Libertinage*. Paris: Perrin.

FRAGONARD, Marie-Madeléine et alli (2006). “Les Querelles de Dieu – xvie Siècle”. In Frank Lestringan e Michel Zink (dir.) *Histoire de la France Littéraire*, Tome I. Naissances & Renaissances. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 472-500.

GIRERD, Christophe (2007a). *Les Libertins au xviiie siècle*. Paris: Le Livre de Poche.

\_\_\_\_\_ (2007b). *Sagesse Libertine*. Paris: Le Livre de Poche.

GROUSSET, René (1886). "Étude Sur la Société Dite des Libertins". In *Œuvres Posthumes de René Grousset: Essais et Poésies*. Recueillis et publiés avec des notices par M. René Doumic e M. Pierre Imbart de La Tour. Paris: Hachette et Cie, pp. 63-158.

GUERREIRO, Fernando (2000). *Monstros Felizes: La Fontaine, Diderot, Sade, Marat*. Lisboa: Colibri.

HATHERLY, Ana (2003). *Poesia Incurável. Aspectos da Sensibilidade Barroca*. Lisboa: Estampa.

HECHT, Jennifer Michael (2004). *Doubt. A History*. San Francisco: Harper Collins.

HÉNAFF, Marcel (1999). *The Invention of the Libertine Body*. Minnesota: University of Minnesota Press.

HILEMAN, James (2009). *The Rise of the Libertine Hero on the Restoration Stage*. Athens, Georgia: University of Georgia.

KLOSSOWSKI, Pierre (2008). *Sade, meu Próximo*. Trad. Ana Hatherly. Lisboa: Vega.

KOCHAKOWICZ, Leszek (1987). "Libertino". In *Enciclopédia Einaudi, vol. 12: Mythos/Logos. Sagrado/Profano*. Lisboa: INCM, pp. 326-338.

LACAN, Jacques (1966). "Kant Avec Sade". In *Écrits*. Paris: Seuil, pp. 765-790.

LE BRUN, Annie (1989). *Soudain un Bloc d'Abîme, Sade*. Paris: Pauvert.

LECLERC, Yvan (1998). "Le Libertinage au XIX". *Magazine Littéraire*, n° 371, décembre 1998, pp. 45-47.

LES DOSSIERS DU GRIHL (<https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/>)



- LIMA, Luiz Costa. "Reconsiderando o Libertino". *Tempo Brasileiro*, dezembro de 1962, pp. 209-216.
- LISTA, Giovanni (2005). *Dada Libertin & Libertaire*. Paris: L'Insolite.
- LOMBA FALCON, Pedro (2014). *Márgenes de la Modernidad. Libertinismo y Filosofía en el Siglo XVII*. Madrid: Escolar y Mayo.
- LOWENTHAL, Cynthia (2002). *Performing Libertinism in Charles II's Court: Politics, Drama, Sexuality*. London: Palgrave Macmillan.
- MACHADO, Álvaro Manuel (1987). "O Mito de Don Juan ou a Erótica da Ausência", pp. 85-94. In Jean Rousset (org.). *Le Mythe de D. Juan*. Lisboa: Vega, pp. 7-26. Tradução de Maria Luísa Trigueiros e Maria Filomena Boavida.
- MARGOLIN, Jean-Claude (1974). "Libertins, Libertinisme, et 'Libertinage' au xvie siècle". *Aspects du Libertinisme au XVI siècle*. Paris: Vrin, pp. 1-33.
- MARLIÈRE, Pierre (2014). *Variations sur le Libertinage. Ovide et Sollers*. Paris: Gallimard.
- MCKENNA, Antony e Pierre-François Moreau (2012). "Introduction: Le Libertinisme comme Catégorie". *Libertinage et Philosophie au xviii siècle*, nº 12. Le Libertinage est-il une catégorie philosophique ?, pp. 7-9.
- MORAES, Eliane Robert (2011). *Lições de Sade - Ensaios sobre a Imaginação Libertina*. 2. Ed. São Paulo: Iluminuras.
- MOREAU, Isabelle (2005). "Libertinisme et Philosophie". *Revue de Synthèse*, 5ª série, n.º 1 (2005), pp. 139–60.
- MOURITSEN, Henrik (2011). *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.

- NAGY, Peter (1975). *Libertinage et Révolution*. Paris: Gallimard.
- NAUDÉ, Gabriel (1876). *Advis pour Dresser une Bibliothèque*. Preface de Alcide Bonneau. Paris: Liseaux.
- NÉDÉLEC, Claudine (2006). “De Dieu à l’Homme. Mutation des Savoirs et des Valeurs ”. In Jean Carles Darmon e Michel Delon (dir.) *Histoire de la France Littéraire*, Tome II. Classicismes. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 180-198.
- NETO, José R. Maia (1996). “O Tratado dos três Impostores e Reações Judaicas ao Ataque Libertino à Revelação”. In Adauto Novaes (Org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 145-163.
- NGG, Genice Yan-Yee (1996). *The Inconstant “I” and the Poetics of Seventeenth-century Libertine Lyrics*. Phd Thesis, mcgill University Libraries.
- NORMANDY, Georges (1909). *Les Poètes Libertins. Anthologie de Poésies Légères du XV Siècle à nos Jours*. Paris: Louis Michaud.
- ONFRAY, Michel (2007). *Les Libertins Baroques : Contre-histoire de la philosophie t.3*. Paris: Librairie Générale Française.
- OSTROWIECKI, H. Bah (2012). *Le Theophrastus redivivus, Érudition et Combat Antireligieux au xviiie Siècle*. Paris: Honoré Champion
- PAGANINI, Gianni (2009). "Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique". *Kritérion*, vol. 50, n° 120, dec. 2009, pp.391-406.
- PERRENS, F. T. (1896). *Les Libertins en France au xviiie Siècle*. Paris: Léon Chailley.
- PHILLIPS, John (2012). “Circles of Influence: Lewis, Sade, Artaud”. *Comparative Critical Studies* 9.1, pp. 61–82.

- PINTARD, René (1943). *Le Libertinage Érudit dans la première moitié du XVII siècle*. Paris: Boivin.
- PIRES, José Cardoso (1994). “Coisíssima Nenhuma, Graças a Deus!” (entrevista de Ana Sousa Dias). *Público Magazine*, 19 de junho de 1994, pp. 22-32.
- POPKIN, Richard (1953a). “The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy I”. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 7.1, Sept. 1953, pp. 132-151.
- \_\_\_\_\_ (1953b). “The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy II”. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 7.2, Dec. 1953, pp. 307-322.
- \_\_\_\_\_ (1954). “The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy III”. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 7.3, Mar. 1954, pp. 499-510.
- \_\_\_\_\_ (2003). *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University.
- PORSET, Charles (1996). “El Libertinismo y la Secularización de lo Sagrado. Aproximaciones a las Luces”. In Pedro Álvarez Lázaro (ed.). *Librepensamiento y Secularización en la Europa Contemporánea*. Madrid: UPCO, pp. 33-59.
- PRIMO, Marcelo de Sant’Anna Alves (2018). “Pierre Bayle e a reflexão sobre a imagem do ateu virtuoso na modernidade”. *Griot, Revista de Filosofia*, Vol. 17, nº 1, junho 2018, pp. 337-353
- RABINEAU, Isabelle (1995). *Modernes Libertins*. Bègles: Le Castor Astral.
- RAMOS, Manuel João (1989). “Sade, Fundador das Ciências Humanas?”. In Fernando Oliveira Baptista (ed) *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa: Instituto de Investigações Científicas Tropicais, pp. 659-673.
- RIVERA, Jorge Croce de (2007). “Verdade, historicidade e temporalidade no *Theatrum Mundi*”. *Teatro do Mundo*, vol. 02, pp. 157-167.

- RODRIGUES, Ernesto (2016). “Silling: introdução”. *A Ideia*, nº 77-80, outono 2016, pp. 212-216.
- RODRIGUES, Urbano Tavares (2005). *O Mito de D. Juan e Outros Ensaios de Escrever*. Lisboa, INCM, 2005.
- ROUANET, Sergio Paulo (1998). “O Desejo Libertino entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo”. In *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 167-196.
- RUOCCO, Giovanni (2003). “...a mi ce verba mea saeculum desiderant’. Las metamorfosis de la disimulación en la fuite du monde libertina”. In Pablo José Badillo et alli (org.). *Simulación y Disimulación. Aspectos Constitutivos del Pensamiento Europeo*. Sevilla: Minima del Civ, pp. 45-54.
- SARTRE, Jean-Paul (1952). *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard.
- SEYLAZ, Jean-Luc (1998). *Les Liaisons Dangereuses et la Création Romanesque chez Laclos*. Genève: Droz.
- SIMÕES, João Gaspar (2004). “José Cardoso Pires. *O Render dos Heróis*”. In *Crítica VI. O Teatro Contemporâneo (1942-1982)*. Lisboa: INCM.
- SOLLERS, Philippe (1971). “Sade Dans le Texte” In *L'Écriture et l'Épérience des Limites*. Paris: Seuil, pp. 48-66.
- SOUSA, Rui (2017). “A Ironia Sanchesiana e o Homem Superior Pessoa”. In *Congresso Internacional Fernando Pessoa 2017*. Lisboa: CFP, pp. 372-392 (em linha: <https://casafernandopessoa.pt/pt/cfp/noticias-publicacoes/congresso-internacional-fernando-pessoa-2017?Eid=>).
- \_\_\_\_\_(2018a). “Antilibertinismo”. In José Eduardo Franco et alli (coord.). *Dicionário dos Antis. A Cultura Negativa em Portugal*, vol. 2. Lisboa: INCM, pp. 1152-1160.

- 
- (2018b). “Libertinos”. In José Eduardo Franco *et alli* (coord.). *Dicionário dos Antis. A Cultura Negativa em Portugal*, vol. 2. Lisboa: INCM, pp. 2142-2145.
- SPINK, John S. (1937). “La diffusion des idées matérialistes et anti-religieuses au début du xviii<sup>e</sup> siècle: Le «Theophrastus redivivus»”. *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, avril-juin 1937, pp. 248-254.
- STAQUET, Anne e Thomas Berns (2013). “L’Idée du Libertin Ramenée à ses Usages”. In Thomas Berns, Anne Staquet e Monique Weis (ed.). *Libertin! Usages d’une invective au XVI et xvii<sup>e</sup> siècle*. Paris: Garnier, pp. 7-26.
- TAYLOR, Helena (2017). *The Lives of Ovid in Seventeenth-Century French Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- TELES, José Mendonça (1998). “A Experimentação Poética de Bandeira em *Libertinagem e Estrela da Manhã*”. Manuel Bandeira. *Libertinagem & Estrela da Manhã*. Ed. Giulia Lanciani. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima, Guatemala, San José; Santiago de Chile: ALLCA XX, pp. 105-155.
- TILMOUTH, Christopher (2007). *Passion's Triumph over Reason: A History of the Moral Imagination from Spenser to Rochester*. Oxford: Oxford University Press.
- TISSERAND, Ernest (1922). “Introduction”. In La Mothe Le Vayer. *Deux Dialogues Faits à l'Imitation des Anciens*. Paris: Bossard, pp. 9-63.
- TORERO-IBAD, Alexandra (2008). “Imagination et Connaissance du Monde chez Cyrano de Bergerac”. *Libertinage et Philosophie au xvii<sup>e</sup> siècle*, n° 10: Science et Littérature à l’Âge Classique, pp. 151-168.
- TROUSSON, Raymond (1993). *Romans Libertins du xviii<sup>e</sup> siècle*. Paris: Robert Laffont.

VAILLAND, Roger (1953). *Laclos par Lui-Même*. Paris: Seuil.

\_\_\_\_\_(1976). *Esboço para um Retrato do Verdadeiro Libertino*. Lisboa: &etc.

VAN DAMME, Stéphane (2011). "Libertinage de Mœurs / Libertinage Érudit. Le Travail de la Distinction". *Les Dossiers du Grihl* (em linha: <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/4826>)

\_\_\_\_\_(2014). "Le tour d'Europe des dissidents". In *L'Histoire*, n° 398, avril 2014, pp. 40-51.

VELARDE FUERTES, Juan (2006). *El Libertino y el Nacimiento del Capitalismo*. Madrid: La Esfera de los Libros.

WEBSTER, Jeremy (2005). *Performing Libertinism in Charles II's Court*. York: Palgrave Macmillan.

WIRTH, Jean (2003). *Sainte Anne et une Sorcière et Autres Essais*. Genève: Droz.

ZOLI, Sergio (1989). *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo*. Bologna: Cappelli.

\_\_\_\_\_(1997). *Dall'Europa Libertina all'europa Illuminista: stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei lumi ; alle origini del laicismo e dell'illuminismo*. Firenze: Nardini.

## OUTRA BIBLIOGRAFIA

ANTUNES, Manuel (2007). *Theoria: cultura e civilização. História da cultura. Obras Completas*, Tomo I – Vol. IV. Coord. Luís Filipe Barreto. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ANDERSON, Benedict (2005). *Comunidades Imaginadas*. Trad. Catarina Mira. Lisboa: Ed. 70.

BARRENTO, João (1996). *A Palavra Transversal: Literatura e Ideias no Século XX*. Lisboa: Cotovia.

\_\_\_\_\_ (2001). *A Espiral Vertiginosa. Ensaio sobre a Cultura Contemporânea*. Lisboa: Cotovia.

\_\_\_\_\_ (2010). *O Género Intranquilo: Anatomia do Ensaio e do Fragmento*. Lisboa: Assírio & Alvim.

BARTHES, Roland (1987). “A Morte do Autor”. In *O Rumor da Língua*. Trad. António Gonçalves. Lisboa: Ed. 70, pp. 49-53.

\_\_\_\_\_ (1999). *S/Z*. Trad. Ana Mafalda Leite. Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_ (2007). *Mitologias*. Trad. José Augusto Seabra. Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_ (2009). *Roland Barthes por Roland Barthes*. Trad. Jorge Constante Pereira e Isabel Gonçalves. Lisboa: Ed. 70.

BENJAMIN, Walter (2010). *O Anjo da História*. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim.

BERGER, Peter L. E Thomas Luckmann (2010). *A Construção Social da Realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento*. Trad. Ernesto de Carvalho. 3ª ed. Lisboa: Dinalivro.

BLOOM, Harold (1991). *A Angústia da Influência: uma teoria da poesia*. Trad. Miguel Tamen. Lisboa: Cotovia.

\_\_\_\_\_(2013). *O Cânone Ocidental*. Trad., intr. E notas de Manuel Frias Martins. Lisboa: Temas e Debates. 5ª edição.

BOHM, David (2013). *On Dialogue*. New York: Routledge.

BRAGA, Duarte Drumond (2014). *Ao Oriente do Oriente: Transformações do Orientalismo em Poesia Portuguesa do Início do Século XX: Camilo Pessanha, Alberto Osório de Castro e Álvaro de Campos*. Tese de Doutoramento em Estudos de Literatura e de Cultura (Estudos Comparatistas), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

BRANDOM, Robert (2000). “Vocabularies of Pragmatism: Synthetizing Naturalism and Historicism” In Robert Brandom (org.). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 156-183.

BUESCU, Helena Carvalhão (1998). *Em Busca do Autor Perdido*. Lisboa: Cosmos.

\_\_\_\_\_(2005). *Cristalizações. Fronteiras da Modernidade*. Lisboa: Relógio d’Águia.

CALINESCU, Matei (1999). *As Cinco Faces da Modernidade*. Trad. Jorge Teles de Menezes. Lisboa: Vega.

CALVINO, Italo (2015). *Porquê Ler os Clássicos?* Trad. José Colaço Barreiros. Alfragide: Dom Quixote.

CARMELO, Luís (2013). *Genealogias da Cultura*. Lisboa: Arranha-céus.

CASTRO, E. M. De Melo e (1987). *As Vanguardas na Poesia Portuguesa do Século XX*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.



- CHARTIER, Roger (2002). *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel
- CHAUÍ, Marilena (1996). “Contingência e Necessidade”. In Adauto Novaes (org.). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 19-26.
- CUNHA, Norberto Ferreira da (2012). “Ensaísmo, Crítica e Problemática da História. In Sérgio Campos Matos e Maria Isabel João (org.). *Historiografia e Memórias*. Lisboa: Centro de História da FLUL e CEMRI/Universidade Aberta.
- DAMÁSIO, António (2015). *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. 1ª ed. Revista e aumentada. Lisboa: Temas e Debates – Círculo de Leitores.
- \_\_\_\_\_(2017). *A Estranha Ordem das Coisas*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- DELEUZE, Gilles (2005). *O Mistério de Ariana: Cinco Textos e uma Entrevista de Gilles Deleuze*. Lisboa: Vega.
- DERRIDA, Jacques (1967). *L'Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_(1985). *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_(2009). *Vadios: dois ensaios sobre a Razão*. Trad. Fernanda Bernardo, Hugo Amaral e Gonçalo Zagalo. Coimbra: Palimage.
- DIDI-HUBERMAN, Georges (2017). *Diante do Tempo: História da Arte e Anacronismo das Imagens*. Trad. Luís Lima. Lisboa: Orfeu Negro.
- D’ORS, Eugenio (1990). *O Barroco*. Trad. Luís Alves da Costa. Lisboa: Vega.
- ELIOT, T. S. (1997). *Ensaaios de Doutrina Crítica*. J. Monteiro-Grillo. 2ª ed. Lisboa: Guimarães Editores.

FEIJÓ, António (2015). *Uma Admiração Pastoril pelo Diabo (Pessoa e Pascoaes)*. Lisboa: INCM.

FERNANDES, Ângela (2013). *A Ideia de Humanidade na Literatura do Início do Século XX*. Lisboa: Tinta da China.

FRANCO, José Eduardo e António Marújo (2009). *Dança dos Demónios: Intolerância em Portugal*. Lisboa: Temas e Debates.

FOUCAULT, Michel (1994). *História da Sexualidade*. Vol. 1: A Vontade de Saber. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Relógio d'Água.

\_\_\_\_\_ (2003). *Histoire de la Folie à L'Âge Classique*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (2014). *As Palavras e as Coisas*. Trad. António Ramos Rosa. Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_ (2015). *O que é um Autor?*. Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega.

GALSTER, Ingrid (org.) (2004). *Simone de Beauvoir : Le Deuxième Sexe, Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Paris: Champion.

GUSMÃO, Manuel (1990). "Contingence et Historicité". In *Os Estudos Literários (entre) Ciência e Hermenêutica. Actas do Primeiro Congresso da Associação Portuguesa de Literatura Comparada*, vol. 2. Lisboa: Associação Portuguesa de Estudos Comparados, pp. 207-211.

\_\_\_\_\_ (2001). "Da Literatura Enquanto Construção Histórica". In Helena Buescu et alli. (org.). *Floresta Encantada: Novos Caminhos da Literatura Comparada*. Lisboa: Dom Quixote, pp. 181-224.

- \_\_\_\_\_ (2011). *Uma Razão Dialógica: Ensaios sobre Literatura, a sua Experiência do Humano e a sua Teoria*. Lisboa: Avante.
- HAMON, Philippe (1982). “Un Discours Contraint”. In *Littérature et Réalité*. Paris : Éditions du Seuil, pp. 119-181.
- JASPERS, Karl (1950). *The Perennial Scope of Philosophy*. Trad. Ralph Manheim. London: Routledge and Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_ (1961). *Razão e Contra Razão no nosso Tempo*. Trad. Fernando Gil. Lisboa: Minotauro.
- LIMA, Sílvio (1964). *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*. Coimbra: Arménio Amado.
- LIVINGSTON, Ira (2010). *Between Science and Literature. An Introduction to Autopoetics*. Illinois: University of Illinois Press.
- LOURENÇO, Eduardo (1984). *Ocasionais I. 1950-1965*. Lisboa: A Regra do Jogo.
- \_\_\_\_\_ (1994). *O Canto do Signo: Existência e Literatura: 1957-1993*. Lisboa: Presença.
- \_\_\_\_\_ (2016). *Tempo e Poesia. Obras Completas Vol. III*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MACHEREY, Pierre (1971). *Para uma Teoria da Produção Literária*. Trad. Ana Maria Alves. Lisboa: Estampa.
- \_\_\_\_\_ (1990). *A Quoi Pense la Littérature?: Exercices de Philosophie Littéraire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARINHO, Maria de Fátima e Óscar Lopes (dir.) (2002). *História da Literatura Portuguesa*. Vol. 7. Lisboa: Alfa.

- MATHIAS, Marcelo Duarte (2016). “Montaigne visto por Clara Rocha [crítica a *O Essencial sobre Michel de Montaigne*, de Clara Rocha]”. *Colóquio/Letras*, n.º 193, Set. 2016, pp. 175-181.
- MATURANA, Humberto e Francisco Varela (2003). *De Maquinas Y Seres Vivos: Autopoiesis: La Organizacion De Lo Vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- MONTAIGNE, Michel de (1978). *Les Essais de Michel de Montaigne*. Édition de Pierre Villey, avec un préface de V.-L. Saulnier. 2 vol. Paris: Presses Universitaires de France.
- MORIN, Edgar (1989). *O Método. Vol. 2: A Vida da Vida*. Trad. Maria Gabriela de Bragança. Mem Martins: Europa-América.
- \_\_\_\_\_(2005). *O Método. Vol. 5: Ética*. Trad. J. Espadeiro Martins. Mem Martins: Europa-América.
- ORTEGA Y GASSET, José (1966). *Estudios sobre el Amor*. 15ª ed. Madrid: Revista de Occidente.
- \_\_\_\_\_(2008). *A Desumanização da Arte*. Trad. Manuela Agostinho e Teresa Salgado Canhão Lisboa: Vega.
- PAZ, Octavio (1990). *Los Hijos del Limo. Del Romanticismo a la Vanguardia*. Barcelona: Seix Barral.
- PEREIRA, Miguel Baptista (1990). *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do Discurso Moderno*. Coimbra: Minerva.
- PEREIRA, José Carlos Seabra (1975). *Decadentismo e Simbolismo na Poesia Portuguesa*. Coimbra: Centro de Estudos Românicos.
- POPPER, Karl (2003). *Conjecturas e Refutações: o Desenvolvimento do Conhecimento científico*. Trad. Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina.

RITA, Annabela (2010). *Cartografias Literárias*. Lisboa: Esfera do Caos.

\_\_\_\_\_ (2014). *Luz & Sombras do Cânone Literário*. Lisboa: Esfera do Caos.

RODRIGUES, Ernesto (2017a). “Apresentação”. In Ernesto Rodrigues e Rui Sousa (coord.). *A Dinâmica dos Olhares – Cem Anos de Literatura e Cultura em Portugal*. Lisboa: CLEPUL, pp. 9-19 (em linha: [http://www.lusosofia.net/textos/20180403-a\\_dinamica\\_dos\\_olhares\\_ernesto\\_rodrigues\\_rui\\_sousa\\_copiar.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20180403-a_dinamica_dos_olhares_ernesto_rodrigues_rui_sousa_copiar.pdf)).

\_\_\_\_\_ (2017b). “Decadentes e Modernidade”. In Vladimír (ed.) *Svět Literatury/O Mundo da Literatura. Século XXI: Que modernidade, hoje?*. Univerzita Karlova: Filozofická Fakulta, pp. 48-67.

RORTY, Richard (1988). *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. Jorge Pires. Lisboa: Dom Quixote.

\_\_\_\_\_ (1994). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Presença.

RUBIM, Gustavo (1993). *Experiência da Alucinação: Camilo Pessanha e a Questão da Poesia*. Lisboa: Caminho.

SARAIVA, António José e Óscar Lopes (1976). *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora. 9ª edição, corrigida e atualizada.

\_\_\_\_\_ (2010). *História da Literatura Portuguesa*. Porto: Porto Editora. 17ª edição, corrigida e atualizada.

SÉRGIO, Manuel (1988). *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma Ciência do Homem*. Lisboa: Vega.

SHATTUCK, Roger (1996). *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*. New York: St. Martin's Press.

SONTAG, Susan (2004). *Contra a Interpretação e outros ensaios*. Lisboa: Gótica.

STEINER, George (1993). *Presenças Reais: As Artes do Sentido*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Presença.

\_\_\_\_\_(2011). *As Lições dos Mestres*. Trad. Rui Pires Cabral. Lisboa: Gradiva. 3ª edição.

STIERLE, Karlheinz (2008). *Existe uma Linguagem Poética?; seguido de Obra e Intertextualidade*. Vila Nova de Famalicão: Quasi.

TAVARES, Rui (2018). *O Censor Iluminado: Ensaio sobre o Pombalismo e a Revolução Cultural do Século XVIII*. Lisboa: Tinta da China.

TOULMIN, Stephen (1990). *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

VIÇOSO, Vítor (1999). *A Máscara e o Sonho: Vozes, Imagens e Símbolos na Ficção de Raul Brandão*. Lisboa: Cosmos.

VILELA, Eugénia (1998). *Do Corpo Equívoco: Reflexões sobre a Verdade e a Educação Narrativas Epistemológicas da Modernidade*. Coimbra: Angelus Novus.